UNIVERSITÉ DE STRASBOURG
FACULTÉ DE THÉOLOGIE CATHOLIQUE

LEIBNIZ
ET
les démonstrations mathématiques de l'existence de Dieu

Thèse pour le Doctorat en théologie
présentée et soutenue

par

JOSEPH IWANICKI
prêtre du diocèse de Wloclawek

Librairie Universitaire d'Alsace
STRASBOURG
1933

UNIVERSITÉ DE STRASBOURG
FACULTÉ DE THÉOLOGIE CATHOLIQUE

LEIBNIZ

ET

les démonstrations mathématiques de l'existence de Dieu

Thèse pour le Doctorat en théologie
présentée et soutenue
par

JOSEPH IWANICKI
prêtre du diocèse de Wloclawek

Librairie Universitaire d'Alsace
STRASBOURG
1933

Jury d'examen :

MM. E. Vansteenberghe, président ;

E. Baudin, professeur ;

A. Bœhm, professeur.

R. UNIV.
BIBLIOTHEEK
LEIDEN

Leibniz et les démonstrations mathématiques de l'existence de Dieu.

INTRODUCTION.

Au cours de l'histoire, la plus importante vérité religieuse, celle de l'existence de Dieu, n'a jamais manqué d'adversaires. Ici ou là, il s'est toujours trouvé des gens pour la nier et la faire nier aux autres.

De nos jours, ces adversaires sont devenus plus dangereux que par le passé, puisque actuellement, non contents de nier l'existence de Dieu et d'enseigner l'erreur au hasard, ils organisent et érigent en système de la vie et des sciences l'athéisme absolu, comme en Russie. Ce danger n'est pas local, car il trouve un peu partout des approbateurs et des justificateurs. Un des principaux motifs allégués par les athées pour justifier leur doctrine est le progrès des sciences: le savant, disent-ils, ne voit point la nécessité de l'existence d'un être suprême; au contraire, il se convainc que l'idée d'un tel être n'est qu'un préjugé.

En face d'une pareille attitude, nous avons cru faire une œuvre utile en étudiant le problème de l'existence de Dieu chez

Leibniz. Leibniz [1] et son entourage furent en effet parmi ceux qui ont contribué le plus au progrès des sciences dont notre siècle est si fier, et cependant loin de pencher vers l'athéisme, ils ont cherché à mettre leur science au service de la métaphysique. Leibniz en particulier s'est efforcé de donner aux preuves de l'existence de Dieu un caractère tellement scientifique et rigoureux qu'il les a désignées lui-même du nom de démonstrations mathématiques.

Il n'existait jusqu'ici aucune étude sur ce genre de démonstrations. Certes, presque tous les manuels d'histoire de la philosophie: celui de Zeller, Geschichte der Philosophie seit Leibniz [2], celui de Fischer, Die Geschichte der neuern Philosophie [3] et les autres parlent des démonstrations de l'existence de Dieu chez Leibniz, mais c'est pour n'en donner que des résumés assez généraux. On trouve des aperçus plus importants dans des ouvrages portant, soit sur l'ensemble de la doctrine de Leibniz comme ceux de Piat, *Leibniz* [4], de Boutroux, *Notice sur la vie et la philosophie de Leibniz* [5], de Foucher de Careil [6], de Secretan [7], de Nourrisson [8], et de Russel, *A critical exposition of the philosophy of Leibniz* [9]; soit sur la doctrine du jeune Leibniz,

---

(1) L'importance de ses inventions est très bien appréciée par Axel Harnack: Leibniz' Bedeutung in der Geschichte der Mathematik, Dresden, 1887.

(2) Ed. Zeller, Geschichte der Philosophie seit Leibniz, p. 154—159. München, 1873 et 2e éd. en 1875.

(3) Kuno Fischer, Geschichte der Philosophie, Leibniz, p. 542—547 à Heidelberg, 1920.

(4) Clodius Piat, Leibniz, sur l'existence de Dieu, p. 259—266. Paris-Alcan, 1915.

(5) Emile Boutroux; l'Introduction à la Monadologie: Notice, sur l'existence de Dieu, p. 78—84. Paris, 1925.

(6) Foucher de Careil, Philosophie de Leibniz, II vol. sur l'existence de Dieu, p. 303—305. Paris, 1905.

(7) Secretan, Philosophie de Leibniz, IVe leçon p. 78—79. Paris, 1840.

(8) Nourrisson, Philosophie de Leibniz, p. 124—125, 354. Paris, 1860.

(9) Cet ouvrage est traduit en français par Jean Ray: La Philosophie de Leibniz, exposé critique, Paris, 1908.

comme la thèse de Arthur Hannequin, *Quae fuerit prior Leibnizi Philosophia ante annum 1672* [1], et de Willy Kabitz, *Die Philosophie des jungen Leibniz* [2].

Les traités théologiques de Pichler, *Die Theologie des Leibniz* [3] et de Görland, der *Gottesbegriff bei Leibniz* [4], n'offrent pas l'ampleur de vues à laquelle on pourrait s'attendre et n'approfondissent guère la question des preuves de l'existence de Dieu. Quoiqu'il se proposât de montrer la part prise par Leibniz dans les controverses religieuses, pratiques et doctrinales, et de donner une idée d'ensemble de sa théologie naturelle et surnaturelle, Pichler s'est contenté de résumer ce qui concerne l'existence de Dieu. Görland a envisagé la portée de l'idée de Dieu et montré en elle le principe de la science et de la morale ; mais il n'a consacré à la question de l'existence de Dieu qu'un résumé critique de dix pages.

Hannequin a publié en 1896 dans la *Revue de métaphysique et de morale*, un article intitulé, *La preuve ontologique cartésienne défendue contre la critique de Leibniz* [5] : comme l'indique le titre, il n'y s'agit que de l'argument ontologique ; encore l'auteur envisage toute la discussion uniquement au point de vue doctrinal, sans se placer directement au point de vue historique. Paula Koch a soutenu en 1926, à Fribourg en Suisse, une thèse sur les preuves de l'existence de Dieu chez Leibniz, *Der Gottesbeweis bei Leibniz*. Dans une première partie, elle présente la pensée en la faisant graviter autour de trois preuves : l'une à priori, l'autre à posteriori, la troisième appuyée sur les vérités éternelles (p. 1 à 66) ; la seconde partie est une critique instituée à la lumière de

(1) Hannequin, Quae fuerit prior Leibnizi Philosophia a. a. 1672, p. 145—160. Paris, 1895.

(2) Kabitz, Die Philosophie des jungen Leibniz, p. 119—126. Heidelberg, 1909.

(3) Pichler, Die Theologie des Leibniz, en 2 vol., Ier vol. p. 297—302. München, 1869—1870.

(4) Görland, Der Gottesbegriff bei Leibniz, p. 143—160. Giessen, 1907.

(5) Revue de métaphysique et de morale, t. 4, p. 433, 1896, Juillet.

la philosophie de St. Thomas (p. 67 à 91). Il n'est pas question en tout cela du caractère mathématique des efforts leibniziens [1].

Ce caractère a été cependant souligné par quelques auteurs. Boutroux a écrit que Leibniz s'est efforcé de réformer les preuves traditionnelles pour leur donner la certitude absolue [2]; Piat a observé quē Leibniz a prétendu donner à ses démonstrations une évidence égale à celle des démonstrations mathématiques [3]. Hannequin dans ses articles: sur la *Philosophie de Leibniz et les lois du mouvement* et sur la *Théorie de la connaissance chez Leibniz* [4]; Louis Couturat dans la *Logique de Leibniz* [5]; Heimsoeth dans *Leibnizens Methode* [6]; Herold Robert Smart dans la thèse *The philosophical presuppositions of mathematical logic* [7], ont montré la tendance de Leibniz vers une méthode universelle, mathématique, apte à finir les disputēs et à exclure les erreurs, à démontrer et à inventer dans tous les domaines de la science; mais la question de la possibilité d'application de cette méthode au problème de l'existence de Dieu n'a pas été directement examinée par eux.

Il n'existe pas de travaux d'ensemble sur Leibniz et les démonstrations mathématiques de l'existence de Dieu. Nous vou-

---

(1) Paula Koch, Der Gottesbeweis bei Leibniz: Darlegung und Kritik. Fribourg, 1926.

(2) Boutroux, p. 84.

(3) Piat, p. 259.

(4) Hannequin, La Philosophie de Leibniz et les lois du mouvement: ce sont des leçons exposées à la Faculté des Lettres à Lyon en 1896 à 1897 et publiées en 1906 dans la Revue de métaphysique et de morale, p. 776—795, (inachevé). La Théorie de la connaissance chez Leibniz, dans la Revue philosophique, II, 321, 1925.

(5) Louis Couturat, La logique de Leibniz, Paris, 1901.

(6) Heimsoeth, Leibnizens Methode der formalen Begründung, Giessen, 1913.

L'opinion de Hannequin, de Couturat de Heimsoeth et de beaucoup d'autres est très bien résumée et appréciée par Dietrich Mahnke dans son ouvrage: Leibnizens Synthese von Universalmathematik und Individualmetaphysik, Halle, 1925.

(7) Herold Robert Smart, The philosophical presuppositions of mathematical logic, New-York, 1925.

drions combler cette lacune en faisant un modeste exposé historique de la quēstion.

Pour être bien au point, pareil exposé exigerait un examen soigneux de toutes les données et de tous les textes. Il est bien difficile de satisfaire à cette exigence lorsqu'il s'agit de Leibniz, car Leibniz, comme écrivain, a été extrêmement fécond. Sa doctrine n'est pas seulement contenue dans des traités systématiquēs, mais encore et surtout dans des fragments et dans des lettres, dont le nombre s'élève jusqu'à quinze mille. Jusqu'à présent, nous n'avons pas d'édition complète et critique de ces œuvres. Sans doute, une édition critique a été entreprise par l'Académie de Berlin, mais sur les 40 volumes annoncés on n'en a donné encore que cinq.

Les autres éditions se complètent mutuellement; il est donc indispensable de les consulter et de les citer presque toutes, selon lès cas. Ceci est surtout nécessaire pour la raison que, sur certains points, la pensée de Leibniz n'a pas été toujours la même. Ainsi, pour avoir une idée exacte de sa doctrinē, il faut savoir quand, et à qui il l'énonce. C'est ce que nous nous sommes efforcé de rechercher dans notre travail.

Ce travail est divisé en quatre chapitres. Le premier traite du grand danger de l'athéisme au XVII^{ème} siècle et de l'esprit apologétique de Leibniz. Notre philosophe, en constatant l'insuffisance de la réaction contre ce danger, réclame une philosophie solide et une société d'apologistes pour défendre la religion et faire taire les athées.

Le deuxième chapitre est consacré à l'étude du moyen qui permettrait dē bien établir l'existence de Dieu et de réfuter efficacement ceux qui la nient. On y montre les vues de Leibniz sur la nécessité de la méthode mathématique, sur l'origine et les éléments essentiels de cette conception, et finalement sur la manière de l'appliquer au problème de l'existence de Dieu.

Le troisième chapitre examine comment, de fait, la méthode mathématique a été appliquée au problème de l'existence de Dieu par les philosophes du XVIIème siècle : Descartes, Spinoza, Weigel, Klinger, Morin, Ward, Derkennis, Locke ; et quels défauts Leibniz trouvait à leurs démonstrations.

Enfin, le quatrième chapitre envisage l'application de la méthode mathématique au problème de l'existence de Dieu par Leibniz lui-même. Après quelques réflexions sur l'ensemble de l'œuvre leibnizienne, nous analysons dans la première partie divers essais de démonstrations en forme mathématique, ou pouvant se ramener à cette forme. La seconde partie fait voir comment les preuves à posteriori, sans être énoncées en forme, ont néanmoins reçu une rigueur mathématique grâce au principe de raison d'après lequel Dieu est la raison des existences, des essences et de l'harmonie.

Ce qui nous parait louable chez Leibniz, c'est que sans mépriser entièrement aucun des arguments classiques, il s'est efforcé de les améliorer tous et d'inventer de nouvelles démonstrations rigoureuses.

Malheureusement, ce qu'il considérait comme nouveau ou comme achevé n'avait pas de valeur absolue. Son insuccès était fatal : partant de cette conviction insoutenable qu'en métaphysique on peut atteindre à la certitude mathématique, il poursuivait en réalité une chimère.

Plus que personne, nous avons conscience des imperfections que présente notre travail ; nous croyons néanmoins que, malgré ses défauts, il ne sera pas sans quelque utilité pour faire connaître la pensée de Leibniz sur un point aussi capital de la métaphysique que celui de l'existence de Dieu.

∴

Nous exprimons notre bien vive reconnaissance à tous les maîtres de la Faculté de théologie catholique de Strasbourg pour les leçons dont nous avons bénéficié pendant quatre ans. Nous avons des obligations toutes particulières à M. le professeur Vansteenberghe qui a bien voulu nous guider avec un inlassable dévouement dans l'élaboration et la rédaction de ce travail. Non moins grands sont nos devoirs de gratitude envers M. le professeur Boehm, qui a éveillé en nous un vif attachement à l'étude de Leibniz en nous aidant de ses conseils, et envers M. le professeur Baudin pour ses indications précieuses.

ABRÉVIATIONS.

v. = voir.

v. a. = voir aussi.

v. p. n. (de n. l.) = voir la page, la note (de notre livre).

Dates des écrits sont marquées: le jour, par les chiffres arabes, le mois, par les chiffres romains, et l'année, par les chiffres arabes.

BIBLIOGRAPHIE.

I. SOURCES.

1. Œuvres leibniziennes;

a) Editions citées.

ED. par l'Académie de Berlin: Sämtliche Schriften und Briefe Leibniz's:

B. 1. I., page et date: Erste Reihe: I. und II. Band. Allgemeiner politischer und historischer Briefwechsel de 1668—1679, publiés en 1923 et en 1927.

B. 2. I. page et date: Zweite Reihe I. Band: Philosophischer Briefwechsel, de 1663—1685 publié en 1927.

B. 6. I. page et date: Sechste Reihe I. Band: Philosophische Schriften. (1663—1672), publié en 1930.

B. 4. I. page et date: Vierte Reihe I. Band: Politische Schriften.

Cout. op. page et date: Louis Couturat, Opuscules et fragments de Leibniz, Paris 1903.

Dut. I. II. III. etc. page et date: Dutens, Leibnitii opera omnia en 6 vol. Genève 1768.

Erdm. page et date: Erdmann, Leibnitii opera philosophica omnia, Berlin 1840.

Flam. N. Ess. livre, chapitre, numéro et page: Edit. Class. Flammarion, Nouveaux Essais sur l'entendement humain par Leibniz.

F. de C. I., II., III. etc. page et date: Foucher de Careil: Œuvres de Leibniz en 7 vol., Paris 1859—1875.

F. de C. n. op. page et date: Foucher de Careil: Nouvelles lettres et opuscules inédits, Paris 1857.

F. de C. op. page et date: Foucher de Careil: Lettres et opuscules inédits, Paris 1854.

G. I., II., III. etc. page et date: Gerhardt, Philosophische Schriften en 7 vol., Berlin, 1875—1890.

G. m. I., II., III. etc. page et date: Gerhardt, Mathematische Schriften en 8 vol., Berlin-Halle 1849—1863.

G. B. page et date: Gerhardt, Briefwechsel von Leibniz mit Mathematikern, Berlin 1899.

Gürh. I., II. page et date: Gürhauer, Leibniz's deutsche Schriften en 2 vol., Berlin 1836—1840.

Jagodinsky page et date: Jagodinsky (Ivan). Leibniziana elementa philosophiae arcanae de Summa rerum. Kazan 1913.

Jan. I., II. page et date: Jannet (Paul), Œuvres philosophiques de Leibniz. Paris 1900, (2ème éd.).

Klop. I., II., III. etc. page et date: Onno Klopp: Die Werke von Leibniz. Erste Reihe: historisch-politische und staatswissenschaftliche Schriften en 11 vol., Hannover 1864—1884.

Rom. I., II. page et date: Rommel: Leibniz und der Landgr. Ernst Rheinfels, en 2 vol., Francfort, 1847.

Veesenmeyer: Epistolae ad Johan. Schmidium, Nürnberg 1788.

b) Editions et travaux.

Baruzi, Leibniz, Paris 1909.

Boutroux (Emile) Monadologie, Paris 1925.

Foucher de Careil: Réfutation inédite de Spinoza par Leibniz. Paris, 1854.

Foucher de Careil: Descartes, Spinoza et Leibniz, Paris 1862.

Foucher de Careil: Leibniz, la philosophie juive et la cabale. Paris 1861.

Kabitz (Willy): Die Philosophie des jungen Leibniz, Heidelberg, 1909.

Stein (Louis): Leibniz und Spinoza. Berlin 1890.

c) Principaux écrits utilisés:

De Arte Combinatoria: s.[1] *Demonstratio Existentiae Dei, ad Mathematicam certitudinem exacta.*		1666	B. 6. I.	168—230, s. 169—170
Nova methodus discendae docendaeque jurisprudentiae.		1667	B. 6. I.	263—364, s. 287 et 344
Leibniz à *Thomasius,*	26/IX (6/X)	1668	B. 2. I.	10—11
Confessio naturae contra atheistas		1668	B. 6. I.	489—493
Demonstrationum catholicarum conspectus.		1668/9	B. 6. I.	494—500
Leibniz à *Thomasius.*	(20) 30/IV	1669	B. 2. I.	14—24
» » Spizel	(12) 22/XII	1669	B. 1. I.	81
De Arte inveniendi:		1669?	Cout. op.	167—170
Leibniz à Spizel	(10) 20/II	1670	B. 1. I.	85
» » Oldenbourg	28/IX	1670	B. 2. I.	65
» » Conring	8/II	1671	B. 2. I.	79
» » Oldenbourg	11/III	»	B. 2. I.	90
» » Lambert van Velthuysen	mai	»	B. 2. I.	97
» » Magnus Wedderkopf	mai	»	B. 2. I.	117
» » Jean Frédéric	21/V	»	B. 2. I.	108
» » Jean Frédéric	oct.	»	B. 2. I.	162
» » Arnauld	nov.	»	B. 2. I.	169—181
» » Jean Frédéric: De usu et necessitate demonstrationum immortalitatis Animae.		1671?	B. 2. I.	110—114
Specimen demonstrationum: De Natura Rerum Corporearum ex phaenomenis		1671	Kabitz	141—144, s. 143
Grundriss eines Bedenkens von Aufrichtung einer Societät in Teutschland zu aufnehmen der Künste und Wissenschaften		1671	B. 4. I.	530—543, s. n° 8

(1) s. = signifie, surtout: pour souligner l'importance d'un passage ou d'une page.

Consilium de Encyclopedia nova conscribenda methodo inventoria	25/VI 1672 — (15) 25/VI	1679	Cout. op.	30—41
Leibniz à Jean Frédéric	26/III	1673	B. 2. I.	232
» » Foucher		1675	B. 2. I.	245—249
» » *Oldenbourg*	28/XII	1675	B. 2. I.	250—251
Methodus physica. Charactéristica. Emendanda. Societas sive ordo	mai	1676	Cout. op.	93—96
Leibniz à *Spinoza: Quod Ens Perfectissimum existit*		»	B. 2. I.	271—273
» » Fabri		»	B. 2. I.	297—301
Sur les âmes et les atomes		»	Cout op.	10
Leibniz à *Eckhard: Colloquium*	(5) 15/IV	1677	B. 2 .I.	311—314
» » *Tschirnhaus*	17/IV	»	B. 2. I.	314—317
» » Eckhard	28/IV	»	B. 2. I.	321—324
» » *Molanus pour Eckhard*	avril	»	B. 2. I.	305—310
» » Conring	»	»	B. 2. I.	325
» » *Eckhard: Remarques*	mai	»	B. 2. I.	327—362
» » *Eckhard*	en été	»	B. 2. I.	362—366
» » Gallois	sept.	1677	B. 2. I.	379—381
» » Berthet		»	B. 2. I.	383—384
Préface à la science générale		(1677)?	Cout. op.	153—157
De Vita Beata, Von Glückseeligkeit		»	G. VII	90, s. 96
Leibniz à Conring	(3) 13/I	1678	B. 2. I.	388
» » Justel	(4) 14/II	»	B. 2. I.	393
» » Conring	(19) 29/III	»	B. 2. I.	397—402
» » Tschirnhaus	mai	»	B. 2. I.	411—414
» » Placcius	juillet	»	B. 2. I.	422
» » Jean Frédéric: De Republica	sept.	»	B. 1. II.	76—77
» » *Huthman: Probatio existentiae Dei ex eius essentia.*		»	B. 2. I.	390—393
» » Placcius	14/II	»	B. 2. I.	394
» » *Jean Frédéric*		»	B. 2. I.	441
» » *Elisabeth*		»	B. 2. I.	433—438
» » Jean Frédéric	29/III (8/IV)	1679	B. 1. II.	154—160

Leibniz à Jean Frédéric	juin	1679	B. 1. II 177
» » *Malebranche*	22/VI (2/VII)	»	B. 2. I. 473—477
» » *Malebranche*	22/VI	»	B. 2. I. 478
» » Weigel	sept.	»	B. 2. I. 485—487
» » Jean Frédéric	en automne	»	B. 2. I. 488—491
» » Jean Frédéric	en automne	»	B. 2. I. 491—493
» » Jean Frédéric		»	B. 1. II. 225
» » Philippe	22/XI (2/XII)	»	B. 2. I. 495
» » Philippe	déc.	»	B. 2. I. 495
» » Vagetius	(2) 12/XII	»	B. 2. I. 497
» » *Correspondant inconnu*		»	B. 2. I. 499—504
» » Philippe	janv.	1680	B. 2. I. 505—508
» » Philippe	8/III	»	B. 2. I. 510
Les deux sectes de Naturalistes	1680—1682		G. VII 333—336
Leibniz à Gallois	oct.	1682	B. 2. I. 529—530
» » *Seckendorf*	(1) 11/VI	1683	B. 2. I. 533
» » Ernst von Hessen Rheinfels	(4) 14/VIII	»	B. 2. I. 535
Meditationes de Cognitione, Veritate et Ideis	nov.	1684	G. IV. 422—426
Leibniz à *Seckendorf*	mai	1685	B. 2. I. 545—546
» » *Seckendorf*	26/VII	»	B. 2. I. 547
» » Arnauld	14/VII	1686	G. II. 63
» » Arnauld	28/XI (8/XII)	»	G. II. 75
» » Elementa rationis		»	Cout. op. 335—348
Discours de Métaphysique		1686	G. IV. 427—463
Projet d'un art d'inventer		»	Cout. op. 175—182
Leibniz à Foucher		»	G. I. 381—385
» » Placcius	10/V	1687	Dut. VI. I. 44
» » Arnauld	9/X	»	G. II. 116
» » Placcius	8/IX	1690	Dut. VI. I. 49
» » Huygens	(3) 13/X	»	Gm. II. 52
» » Huygens	11/VII	1692	Gm .II. 140
De primae philosophiae Emendatione, et de Notione substantiae		1694	G. IV 468—470
Tentamen anagogicum	1690—1695		G. VII. 270—279
Leibniz à Meier		1696	Dut. VI.II. 146—147
» » *Burnett*	(1) 11/II	1697	G. III. 186—194
De rerum originatione radicali	23/XI	1697	G. VII. 304—305

Réponse aux réflexions qui se trouvent dans le 23e Journal des Savants de cette année touchant les conséquences de quelques endroits de la philosophie de Descartes		1697	G. IV.	336—342
Animadversiones in partem generalem Principiorum cartesianorum		(1697)?	G. IV.	350—392, s. 358—360
Leibniz à l'éditeur du Journal des Savants		»	G. IV.	342—349
Critique de l'argument cartésien de l'existence de Dieu.		1700	G. IV.	401—404
Leibniz à l'éditeur des Mémoires pour l'histoire des sciences et des beaux arts.		(1701—1702)	G. IV.	405—406
Raisons que Jaquelot m'a envoyées pour justifier l'argument contesté de Descartes qui doit prouver l'existence de Dieu avec mes réponses	20/XI	1702	G. III.	442—447
Les fragments: sur ce qui passe le sens et la matière		(1702)?	G. VI.	488—508
Autres arguments de M. Jaquelot		1702—1703	G. III.	448—454
Nouveaux Essais sur l'entendement humain		1704	G. V.	1—509, s. l. IV, ch. X
Considérations sur les principes de vie, et sur les Natures plastiques, par l'auteur du Système de l'Harmonie préétablie.		1705	G. VI.	539—546
Eclaircissements sur les Natures plastiques et les Principes de vie et de mouvement, par l'auteur du système de l'Harmonie préétablie		»	G. VI.	546—555
Leibniz à Burnett	30/X	1710	G. III.	321
» » Bierling	10/XI	»	G. VII.	490—492
Essais de Théodicée		»	G. VI.	1—471, s. 106, n° 7

Leibniz à Bierling	20/VI	1712	G. VII.	507
» » Remond	10/I	1714	G. III.	605—608
Principes de la Nature et de la Grâce fondés en raison		»	G. VI.	598—606
Monadologie		»	G. VI.	607—623
Methodus docendi	non daté		Cout. op.	158—160
Introductio ad Encyclopediam arcanam	»		Cout. op	511—515
Specimen inventorum de admirandis naturae generalis arcanis	»		G. VII.	309—318
(S. t. c.) [1] Vetus verbum est, Deum omnia, pondere mensure, numero fecisse.	»		G. VII.	184—189
s. t. c. Cum a sacrorum canonum.... studiis ad mathematicas disciplinas animi causa divertissem	»		G. VII.	323—327
De organo sive arte magna cogitandi	»		Cout op.	429—432
De methodo geometrica	»		Cout .op.	216
Sur l'existence de Dieu	»		F.de C.op.	246—248
Ordo caritatis Pacidianorum	»		Cout. op.	3—5
Societas Theophilorum ad celebrandas laudes Dei opponenda gliscenti per orbem atheismi	»		Cout. op.	5—8
Elementa veritatis aeternae	»		Cout. op.	191—192
Sur le principe de raison	»		Cout. op.	11—16, s. n° 5, 6
Notes marginales sur le: Renati Descartes principiorum... pars I et II per Benedictum de Spinoza		après 1678	Stein, Leibniz und Spinoza	355—362
Ad Ethicam		(1679)?	G. I.	139—152, s. 144
Animadversiones ad Weigelium.		(1679)?	F.de C.n.op.	146—170

(1) s. t. c. = signifie que l'écrit en question est sans titre et qu'il commence par la phrase donnée.

2. Ecrits des auteurs contemporains de Leibniz.

Alsted (Jean Henri), Encyclopedia, Herborn 1610, la 2ème éd. 1630, et la 3ème 1649.

Thesaurus artis memorativae. Herborn 1610.

Aretinus? De tribus imposteribus.

Arnauld (Antoine), La logique ou l'art de penser. Ière éd. Port-Royal 1662.

voir Œuvres philosophiques, Ed. Jourdin. Paris 1843.

Bacon de Verulam (François), Novum organon. Londres 1620 et 1645.

Bayle (Pierre), Dictionnaire historique et critique. Rotterdam, 1697.

Une bonne édition par Des-Maiseaux en 4 Vol. Amsterdam 1740.

Becher (Joachim), Character pro notitia linguarum universali, Francfort 1661.

Bentley (Richard), Eight Sermons against atheism, preached at the Hon. Robert Boyle's Lecture in the year MDCXCII. Londres 1693, 1739; Oxford 1809 (voir Jablonski).

Bierling (G. Frédéric), Lineamenta methodi studiorum. Rinteln 1711.

Bodin (Jean), De arcanis Sublimium. Composé vers 1600. Voir la traduction de Roger Chauvirē, Colloque des secrets cachés. Paris 1914.

Boysen (Pierre Adolphe), Atheismi falso suspectos, Wittenberg 1717.

Bredenbourg (Jean), Enervatio tractatus theologico-politici; una cum demonstratione geometrico ordine disposita, naturam non esse Deum, cuius effati contrario praedictus tractatus unice innititur, Rotterdam 1675.

Buddeus (Jean François), Theses theologicae de atheismo et superstitione variis observationibus illustratae. Jenae 1717. Voir la traduction de Philon, Traité de l'athéisme, Amsterdam 1740.

Buckingham (George Villers, Duc de), Discourse upon the Reasonableness of Men having a Religion or Worship of God, Londres 1685.

Cabeo (Nico), In quatuor libros Meteorologicorum Aristotelis Commentaria et quaestiones, quatuor tomis comprehensa. Romae 1646.

Philosophia magnetica, in qua magnetis natura penitus explicatur et omnium quae hoc lapide cernuntur, causae propriae afferuntur, nova etiam praxis construitur, quae propriam poli elevationem, cum suo meridiano, ubique demonstrat, multa quoque dicuntur de electricis et aliis attractionibus et eorum causis, additis figuris variis tam aeneis quam ligno incisis. Cologne 1629.

Cardan (Jérôme), Ars magna de regulis algebraicis. Nuremberg 1545.

De subtilitate l. XXI. Nuremberg 1550.

Ed. compl. par Charles Spon en 10 vol. Lyon 1663.

Casaubon (Jean), Epistolae. Rotterdam 1703.

Cudworth (Ralph), The true Intellectual System of the Universe wherein all the reason and philosophy of Atheism is confuted. Londres 1678, (voir Mosheimius).

Cuper (François), Arcana atheismi reveleta philosophice et paradoxe refutata examinē tractatus theologico politici. Rotterdam 1676.

Dalgarno (George), Ars signorum, vulgo Character universalis et lingua philosophica. Londres 1661.

Derkennis (Ignace), De Deo Uno, Trino et Creatore. Bruxelles 1655.

Derodon (David), La lumière de la raison opposée aux ténèbres de l'impiété: ou Traités qui démontrent par raisons naturelles: I. qu'il y a un Dieu; II. que la S. Ecriture est la parole de Dieu. Contre les athées. Orange 1647, Genève 1665.

Athéisme convaincu : traité démontrant par raisons naturelles qu'il y a un Dieu. Orange 1649.

Descartes (Réné), Regulae ad directionem ingenii ; cet écrit composé en 1628, fut publié en 1701. Voir une bonne traduction de J. Sirven. Règles pour la direction de l'esprit, Paris 1932.

Discours de la méthode. Leyde 1637.

Meditationes de prima philosophia. Amsterdam 1641. Principia philosophiae. Amsterdam 1644.

A. T. I. II. III. etc. Ed. des œuvres de Descartes par Ch. Adam et P. Tannery. Paris 1913 en 13 vol.

Fabri (Honoré), Physica, id est scientia rerum coporearum in decem tractatus distributa.... Lyon 1669—1670.

Fabricius (Jean Louis), Apologia genēris humani contra calumniam atheismi. Heidelberg 1662.

Galilée, Il saggiatore — Rome 1623, et Dialogi quattro sopra i due massimi sistemi del mondo Florence 1632 ; ce dernier ouvrage fut traduit en latin par Bernegger, Strasbourg 1635 sous le titre de Systema cosmicum. (Opere complete. Edizione Nazionale, Florence 1890 (7).

Garasse (François), Doctrine curieuse des beaux esprits de ce temps ou pretedus tels. Paris 1623.

Gilbert (William), De mundo nostri sublunari Philosophia nova. Amsterdam 1651.

Ghlymi Eshedii (Riccard), Calculationum liber?

Grew (Nehemie), Cosmographia sacra ; or, a Discourse of the Universe, as it is the Creation and Kingdom of God. Londres, 1701.

Hobbes (Thomas), De Cive. Paris 1642 et 1647.

Léviathan, Paris 1650.

Computatio sive logica. Londres 1655.

Questions touchant la liberté, la nécessité et le hasard,

eclaircies et débattues entre le Docteur Bramhall, évêque de Derry et Thomas Hobbes de Malmesbury. Londres 1655.

De corpore. Londres 1655 et 1661.

De homine. Londres 1658.

Voir la nouvelle éd. par William Molesworth, Londres 1839—1845.

Huet (Pierre Daniel), Censura philosophiae cartesianae. Paris 1689.

Demonstratio evangelica, ad Serenissimum Delphinum. Paris 1679.

Jablonski (Daniel Ernst), Stultitia et irrationabilitas atheismi demonstrationibus ab emolumento atque voluptate vitae religiosae facultatibus animae humanae, structura corporis animati origine et compage Mundi evicta, octo orationibus sacris habitis in praelectione instituta a Roberto Boyleo A. MDCXCII a R. Bentley in templo S. Martini in Campis. Berlin 1696 (traduction de Bentley).

Jaquelot (Isaac), Dissertation sur l'existence de Dieu, où l'on démontre cette vérité par l'histoire universelle de la première antiquité du monde... par la réfutation du système d'Epicure et de Spinoza. La Haye 1697.

Jungius (Joachim), Doxoscopiae physicae minores, seu Isagoge physica doxoscopica, Hambourg 1662.

Logica Hamburgensis, id est Institutiones logicae, Hambourg 1681 (3ème éd.);

Geometria empirica, Hambourg 1688 (6ème éd.).

Kircher (Athanase , Poligraphia nova et universalis ex combinatoria arte detecta. Rome 1663, et Amsterdam 1669.

Korholt (Christian), De tribus imposteribus magnis liber: Herberto de Cherbury, Hobbio et Spinozae oppositus. Kiel 1680.

Limbourg (Philippe de), De veritate religionis christianae amica collatio cum erudito Judaeo. Gouda 1687, Bâle 1740.

Lami (François), Le nouvel système renversé ou la réfutation du système de Spinoza, tirée pour la plupart de la connaissance de la nature de l'homme. Paris 1696.
De la connaissance de soi-même. Paris 1699.

Locke (John), Essay concerning human understanding. Londres 1690.
La traduction en français par Coste: Essai de l'entendement humain. Amsterdam 1700, réédit par Thurot Paris 1839.
A Letter to Bishop Stillingfleet, concerning some Passages relating his Essay in A Discourse of his Lordships in Vindication of the Trinity, Londres 1697.

Lulle (Raymond), Ars magna 1276, rééd. à Strasbourg en 1617 et 1651. Traduction française publiée à Paris 1634.

Mersenne (Marin), Quaestiones celeberrimae in Genesim cum accurata textus explicatione. In hoc volumine athei et deistae impugnantur. Paris 1623.

Molanus (Gérard Walter van der Meulen), De veritate religionis christianae?

Morhof (Daniel Georges), Polyhistor sive Notitia autorum et Rerum commentarii, Lubec 1688.
Polyhistor litterarius, philosophicus et practicus...

Morin (Jean Baptiste), Quod sit Deus. 2ème éd. Re vera cognitione Dei ex solo naturae lumine per theoremata adversus ethnicos et atheos mathematico more demonstrata Paris 1657.

Mosheimius (Jean Laurent), Systema intellectuale huius universi seu De veris naturae rerum originibus commentarii quibus omnis eorum philosophia qui Deum esse negant funditus evertitur. Jena 1733, (v. Cudworth).

Orobio (Isaac de Castro), Certamen philosophicum propugnatae veritatis divinae ac naturalis adversus J. Bredenbourg et Spinozae principia. Amsterdam 1684.

Parker (Samuel), Disputationes (cogitationes) de Deo et Providentia divina adversus atheos et Epicureos. Londres 1678 et 1704.

Pascal (Blaise), Pensées sur la religion. Paris 1670. Voir l'édition de L. Brunschwicg: Œuvres complètes de Pascal; tom. XII à XIV. Paris 1904—1914.

Patritius (François), Della nuova geometria libri XV. Ferrare 1587. Nova de universis philosophia. Ferrare 1591.

Ray (Jean), ou Wray, Wisdom of god manifested in the Works of the Creation; Londres 1691.

Regis (Silvain), Réponse au livre qui a pour titre: censura philosophiae cartesianae. Paris 1691.

Reiser (Antoine), De Origine, progressu et incremento antitheismi seu Atheismi, Augsbourg 1669.

Scaliger (Jules César), Exotericarum exercitationum liber XV: De subtilitate ad Hieronymum Cardanum. Paris 1557, Francfort 1576.

Schwelling (Jean Eberhard), Exercitationes cathedraticae. Bremen 1690.

Shaftsbury (Cooper Anthony Ashley), Characteristicks of men manners opinions times. Londres 1711 et 1733. La dernière édition par J. M. Robertson 1900.

Snellius (Willebrond de Royen), De re numeria liber singularis. Anvers 1613.

Eratosthenes Batavus de terrae ambitus vera quantitate ....suscitatus. Leyde 1617.

Spinoza (Baruch), De libertate philosophandi?

Tractatus theologico-politicus. Amsterdam 1670.

Renati Descartes principiorum philosophiae pars I et II more geometrico demonstrata. Amsterdam 1663.

Ethica ordine geometrico demonstrata. Amsterdam 1677.

C. G. I. II. III. IV. la page, l'édition complète publiée par Charles Gebhardt. Heidelberg 1923—1925.

Spizel (Théophile), Scrutinium atheismi. Augsbourg 1663.
De eradicando atheismo.... Epistola, Augsbourg 1668.

Stillingfleet (Eduard.. — évêque à Worcester), A Discourse in Vindication of the Trinity. Londres 1697.

Stelliola (Nicolas Antoine), Encyclopedia Pythagorica. Naples 1616.

Sturmius (Joh. Chistoph), Compendium Universalium seu Metaphysicae Euclideae. La Haye 1660.
Ce livre était désigné aussi par le titre: Euclides Catholicus.

Suisset (Jean ou Roger Swineshead), Descriptiones motuum, ou De motu coeli et similibus, ou De primo motore. Oxford vers 1350.

Tartalea ou Tartaglia (Nicolo), Quaesiti ed invenzione diverse, Venise 1550.
De numerie misure. Venise 1556.

Toland (John), Christianity not mysterious. Londres 1696.

Toulousain (Pierre Gregoire), Synthaxis artis mirabilis libris XL comprehensa. Francfort 1623.

Tschirnhaus (Walter), Medicina corporis et Medicina mentis, Amsterdam 1686—1687.

Vanini (Lucilio ou Giullio Caesare), De admirandis naturae reginae deaeque mortalium arcanis libri quatuor. Paris 1616.

Versé (Aubert de, — Latinus Serbattus Sartensis), Impie convaincu ou Dissertation contre Spinoza dans laquelle on réfute les fondements de son athéisme. Amsterdam 1684.

Vivès (Jean Louis), De causis corruptarum artium liber V, Brugis 1531; dans les J. L. Vivis Opera t. I, Basileae 1555.

Volder (Bourcher de), Exercitationes academicae, quibus Cartesii philosophia defenditur adversus P. D. Huetii Censuram philosophiae cartesianae. Amsterdam 1695.

Wachter (Jean Georges), Der Spinozismus im Judentum. Amsterdam 1699.

Elucidarius cabalisticus seu de recondita Hebraeorum philosophia. Rome 1706.

Ward (Seth), A philosophical Essay towards an Ewiction of the Being and attributs of God. Oxford 1652.

Weigel (Erhard), Tetractys. Jena 1673.

Analysis Aristotelica ex Euclide restituta. Jena 1658.

Speculum virtutum. Vienne 1679?

Ethica euclidea. Jena date?

Spherica euclidea.

Werenfels (Samuel), Judicium de argumento Cartesii petito ab ejus idea. Bâle 1699.

White (Thomas Albius ou Anglus), Euclides Metaphysicus, sive de principiis sapientiae Stoicheideae, Londres 1658.

Wilkins (John), Mercury, or the secret and swift messenger. Londres 1641.

An Essay towards a real character and a philosophical langage. Londres 1668.

*
* *

II. Travaux consultés :

Abicht (Jean Georges), Einige Mängel der Leibnitzischen Philosophie welche der Theologie zuwider sind. Leipzig 1739.

Baruzi (Jean), Leibniz et l'organisation religieuse de la terre. Paris 1907.

Bensow (Oscar), Ueber die Möglichkeit eines ontologischen Beweises für das Dasein Gottes. Rostock 1898.

Bréhier (Emile), Histoire de la Philosophie. Paris 1929.

Brenneke (Ad.), Leibniz's Beweise für das Dasein Gottes. Philosophische Monatschr. V-42-63, 1870.

Foucher de Careil, Philosophie de Leibniz ,II vol. Paris 1905.

Chossat, Connaissance naturelle de Dieu, Dictionnaire de Théol. Cath. art. Dieu, t. IV, p. 770.

Copley (Richard), Etienne Dolet le Martyr de la Renaissance; ce titre est donné selon la traduction de Stryjenski, Paris 1886.

Couturat (Louis), La logique de Leibniz. Paris 1901.

Davillé (Louis), Le séjour de Leibniz à Paris. Paris 1912.
Leibniz historien. Paris 1909.

Duhem (Pierre), Etudes sur Léonard de Vinci. Paris 1913, (3ème série).

Fischer (Kuno), Die Geschichte der Philosophie: Leibniz; Heidelberg 1920.

Forest, La concèption de la substance chez Leibniz.
Revue philos. Paris 1923.

Franck, Dictionnaire des sciences philosophiques. Paris 1875.

Gademann (Karl): Zur Theorie der Möglichkeit bei G. W. Leibniz, Zurich.

Goldmann, Der ontologische Beweis. Berlin 1923.

Görland (Albert), Der Gottesbegriff bei Leibniz, Giessen 1907. (Philosophische Arbeiten — Cohen et Natorp).

Hannequin (Artur), Quae fuerit prior Leibnizii philosophia ante annum 1672. Paris 1895.
La prèuve ontologique cartesienne défendue contre la critique de Leibniz, v. Revue de métaph. et de mor., t. IV, p. 433, Juillet 1896.
La philosophie de Leibniz et les lois du mouvement. Revue de métaph. et de mor., 1906.
La théorie de la connaissance chez Leibniz, II. 321, Revue philosophique 1925.

Harnack (Axel), Leibniz' Bedeutung in der Geschichte der Mathematik, Dresden 1887.

Heimsoeth (Heinz), Leibniz's Methode, Marburg 1913.

Hönigswald (Richard): G. W. Leibniz. Ein Beitrag zur Frage seiner Problemsgeschichtlichen Stellung. Tubingen 1928, (Philos. u. Gesch. XIX).
Hölder (O.), Die mathematische Methode, Berlin 1924.

Jasper, Leibniz und die Scholastik. Eine historisch-kritische Abhandlung. Münster 1898.

Kant (Immanuel), Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und Moral. Berlin 1764.
Koch (Paula), Der Gottesbeweis bei G. W. Leibniz: Darlegung und Kritik. Fribourg en Suisse 1926.

Liard, La méthode de Dēscartes et la mathématique universelle. Revue Philos. X. 1880.

Mabilleau (L.), De perfectione apud Leibnizium. Paris 1881.
Mahnke (Dietrich), Leibnizens Synthese von Universalmathematik und Individualmetaphysik. Halle 1925.
L'auteur a recueilli des indications bibliographiques très nombreuses; voir les pages: 594—602.
Mendelssohn (Moses), Abhandlung über die Evidenz in metaphysischen Wissenschaften, Berlin 1764.
Montucla (Jean Etienne), Histoire des mathématiques. Paris 1758.
Mourier (A.), Quomodo a Spinozae doctrina plane et aperte Leibnizius dissenserit. Paris 1854.

Nolen (D.), La critique de Kant et la métaphysique de Leibniz. Paris 1875.
Nourrisson, La philosophie de Leibniz. Paris 1860.

Pflugbeil (Richard), Der Begriff der ewigen Wahrheiten bei Leibniz, mit einer einleitenden Uebersicht der Geschichte dieses Begriffs in der christlichen Philosophie, bei Descartes und Spinoza. Leipzig 1902.
Piat (Clodius), Leibniz. Paris 1915.
Pichler (A.), Die Teologie des Leibniz, en 2 vol., München 1869.

Rall (Frank), Der Leibnizsche Substanzbegriff mit besonderer Beziehung auf seine Entstehung und sein Verhältnis zur Körperlehre. Halle 1899.

Ravier (Emile), Bibliographie de la philosophie de Leibniz. Caen 1927. Voir sur les éditions et les travaux p. 11—102.

Rintelen (Fritz), Leibnizens Beziehung zur Scholastik. Berlin 1903.

Roth (Paul), Leibnizens Polemik gegen Locke auf dem Gebiete der Erkenntnistheorie. Leipzig 1907.

Russell (Bertrand), La philosophie de Leibniz, exposé critique. Ce titre est donné selon la traduction de l'anglais par Jean Ray. Paris 1908.

Secretan (C)., La philosophie de Leibniz, Genève 1840.

Smart (Herold Robert), The philosophical presuppositions of mathematical logic. New York 1925.

Strowski (Fortunat), De Montaigne à Pascal, en 3 vol. Paris 1907. (Voir les libertins I., p. 140—160).

Tatarkiewicz (Wladyslaw), Historja Filozafji, en 2 vol. Lwow 1931.

Tönnies, Leibniz und Hobbes. Philosophische Monatshefte. t. XXIII, p. 566, 1887.

Toussaint (C.), L'Athéisme. Dictionnaire de Théol. Cath., t. I, p. 2190—2210.

Trendelenburg, Historische Beiträge zur Philosophie. Berlin 1867.

Ueberweg-Heinze, Die Geschichte der Philosophie, Neuzeit III. Leibniz, p. 188—199, Berlin 1907.

Vallier (C. A.), De possibilibus apud Leibnizium. Burdigabae 1882.

Zeller (Ed.), Die Geschichte der Philosophie seit Leibniz. München 1873.

Zimmermann (Robert), Der Cardinal Nikolaus Cusanus als Vorläufer Leibnizens. Wien 1852.

Zymalkowski (Ulrich), Die Bedeutung der praestabilirten Harmonie, Berlin 1905.

I. — LE DANGER DE L'ATHÉISME ET L'ESPRIT APOLOGÉTIQUE CHEZ LEIBNIZ.

1. — Danger de l'athéisme.

L'athéisme du XVI^{ème} et du XVII^{ème} siècles a été un des agents importants qui poussèrent Leibniz à l'élaboration de démonstrations rigoureuses de l'existence de Dieu. Cette erreur lui a paru si dangereuse qu'il s'est cru obligé de chercher des arguments incontestables pour sauvegarder le principe menacé. Essayons de voir, tout d'abord, les facteurs qui, à ses yeux, ont occasionné cette menace?

L'athéisme du XVI^{ème} et XVII^{ême} siècle a été occasionné par la double réforme qui s'accomplissait à cette époque: la réforme de la religion, d'une part; la réforme de la science et de la philosophie, d'autre part.

La première de ces réformes a suscité des controverses et des guerres de religion, surtout en Allemagne, en France, en Hollande, en Suisse; moins dans les autres pays. Les différentes sectes protestantes, par exemple celles des anabaptistes, des zwingliens, des calvinistes etc.... ne se contentèrent pas de soutenir des controverses, mais entrèrent en guerre contre les catholiques. Tous ces faits donnèrent facilement prétexte à reprocher à la religion toutes sortes d'imperfections et même, pour beaucoup de gens, ouvrirent la porte à l'impiété et à l'athéisme.

L'autre réforme, plus dangereuse encore, a contribué au développement de ce fléau public : ce fut la révolution qui mit fin à la domination de la scolastique. Considérant désormais les abstractions et la métaphysique comme inutiles, la plupart des esprits se sont tournés vers les sciences physiques et mathématiques. Les découvertes de Kopernik, de Kepler, de Galilée et d'autres ont séduit le monde et inspiré une confiance presque illimitée en la méthode scientifique. Cette méthode, pratiquée déjà depuis un certain temps, a été nettement formulée par Galilée ; elle consistait dans l'explication des phénomènes du monde matériel par la grandeur, la figure et le mouvement. Rien n'empêche que son usage soit légitime, si on n'exagère pas sa valeur. Ces trois éléments sont aptes à expliquer les phénomènes corporels «res naturales explicari posse mechanice» [1] ; mais ils ne peuvent point en donner la raison dernière, comme Leibniz l'observe déjà dans la *Confessio naturae*. Or, les gens pieux, et surtout les jeunes gens, qui dans leur bonne foi, se représentaient Dieu agissant dans le monde comme un architecte dans son édifice «ut artificem in officina» et qui, par conséquent, croyaient que Dieu corrigeait ou réparait continuellement son ouvrage [2] et faisait d'innombrables miracles [3], s'aperçurent que tout cela se faisait par les causes naturelles. Leurs idées et leur conviction [4] en furent ébranlées de telle sorte qu'ils crurent pouvoir expliquer tout à la manière mécanique, même l'origine de la vie et la formation du fœtus [5]. Ils en vinrent non seulement à se passer de la Provi-

(1) G. VII 135.

(2) G. VII 134.

(3) G. VII 135 «homines boni, juvenesque maxime, quibus paulo ante pueris aniculae spectra ubique et terriculamenta occurrere persuaserant».

G. VII 134 «Et si qua occurrunt magna atque insolita statim ad Deum miraculo quodam praeter omnem naturae ordinem operantem confugiunt».

(4) G. VII 136 «mox in hanc praesentem rerum naturalium lucem delati vident pleraque quae vulgus in superstitionem vertit ex suis causis naturalibus rite deduci posse, mira sequitur in illis animarum commutatio».

(5) G. VII 135 «Convicti tot exemplis res naturales explicari posse mechanice, facileque judicantes ea quae maxime mira videntur, ut formationem foetus ... siderum motus constans... mirifica animalium structura et praesenti materiae statu machinali quadam necessitate».

dence [1], mais à considérer Dieu comme tout à fait inutile [2]. Ainsi «les gens simples ayant perdu leur simplicité et les croyants étant devenus incroyants» [3] tombèrent dans le précipice [4] de l'impiété et de l'athéisme.

Les philosophes ne firent plus appel qu'à des causes efficientes ou matérielles [5] et pour éviter l'accusation d'athéisme formel, ils retinrent du vrai Dieu le nom seul, mais en réalité il n'était pour eux qu'une nature brute, une âme du monde dénuée d'intelligence et de volonté. Ce n'est d'aucune manière un Dieu [6].

Ces deux facteurs occasionnèrent presque dans tous les pays une forte vague d'athéisme et d'impiété. Conscient de l'importance du péril [7], Leibniz parle de l'athéisme ou du naturalisme comme de la dernière et la plus grande des hérésies et des sectes [8]. Voyant cette hérésie, cette secte impie, se répandre

---

(1) Cout. op. p. 7, 8. «Quidam mechanicae philosophiae pretextu providentiam oblique traducere audent, ... et athei professi»...

(2) B. 6, I, 489—1668. — «Tentare coeperunt, possetne phaenomena naturalia, seu ea quae in corporibus apparent, salvari et explicari Deo non supposito, nec ad ratiocinandum assumto: mox ... velut gratulantes securitati suae permature prodiderunt, se neque Deum.... naturali ratione reperire».

(3) G. VII 134.

(4) G. VII 135 «velut turbine correpti... duce amisso et face extincta quae hactenus utcunque ipsis lucere videbatur ... in praecipitia incertitudinis atque improbitatis feruntur».

(5) G. VI 134 «per machinam caeco quodam naturae impetu explicant et causas solas efficientes et materiales consectando homines aliquando abducere videntur ab agnitione et cultu Divinae providentiae etc...».

(6) G. VII 134 «Deum aut tollere nobis aut intellectu et volontate spoliatum in brutam quandam naturae generalis vim, sive mundi animam transformare»; v. G. VII 71 — 1681 — «genus philosophorum Deo quem nomine tenus reliquit intellectum et voluntatem abjudicat».

(7) Stein 312 «secta impia ... certe periculosissimam omnium esse apparet».

(8) B. 2, I — 171 — L. à Arnauld 1671 — «haeresium ultima atheismus, saltem naturalismus»; v. B. 2, I, 231 — L. à J. Frédéric 26/III — 1673: «die grösste Kezerei Atheisten und ruchlose». — Stein 312 L. à Seckendorf 1/I/1683: «sectarum ultimam vocare soleo».

dans le monde entier, envahir toutes les nations et toutes les régions, faire partout de «formidables» progrès [1], il la compare tantôt à un ennemi redoutable [2], tantôt à un monstre [3] dont on ne peut attendre que l'anarchie universelle et le bouleversement de la société humaine, tantôt enfin à une peste [4] qui ravage la vie des âmes.

Les gens riches et cultivés ont succombé les premiers; ils profitent des différentes réunions, des voyages, des conversations pour propager l'erreur dans les autres classes de la société [5]. Beaucoup de personnes et particulièrement les jeunes gens, naturellement curieux et attachés à tout ce qui est nouveau, se laissent prendre aux raisonnements des impies [6]. Ainsi, les gens deviennent des libertins ou, comme ils disent «des esprits forts» [7]. Parmi eux se trouvent «non seulement des doctes, mais généralement.... tous ceux qui se piquent d'un peu d'esprit et de curiosité» [8]. Ils adoptent comme principe que le mieux «est de suivre son penchant et de ne s'arrêter qu'à ce qui peut nous contenter présentement». La vertu, le vice, la récompense et le châtiment n'entrent pas dans le domaine de leurs préoccupations

(1) Stein 312 «formidandos progressus secta impia facit ... hodie regnum suum ubique extendat impiétas ... toto orbe, per omnes nationes regionesque». Cout. op. 5 «atheismus gliscens per orbem».

(2) B. I, I, 81, L. à Spizel 1669 — «Hostes publicus ... Republicae christianae velut jugulo imminentem gladium».

(3) B. I, I, 85, L. à Spizel 1670 — «monstrum atheismi a quo nihil praeter anarchiam universalem atque eversionem societatis humani expectari potest».

(4) Stein 312 «haec Animorum pestis non appropinquat iam amplius, sed impune inter nos grassatur».

(5) Stein 312 «in aulis praecipue dominetur: unde caeteri ordines exemplo inficiuntur.

(6) G. VII 134 — «praesertim hodie in tanta impiorum copia atque audacia nimiaque juvenum peregrinandi ac cum quibusvis conversandi licentia.

(7) G. VI 32; v. Stein 312.

(8) G. IV 343, 1697.

et ne présentent aucune valeur pour leur vie et leur conduite ; car ils soutiennent que toutes nos actions sont déterminées par «la nécessité fatale», et ne sauraient par conséquent donner lieu à peine ou à récompense. Quand on les attaque, ils se défendent par des raisonnements futiles et par des sophismes [1] ; ils méprisent et rejettent d'ailleurs les idées abstraites, en rapportant tout «à la nécessité de la matière et à ce qui frappe l'imagination» [2].

Il n'est pas étonnant que les esprits forts se nomment eux-mêmes des athées, car parmi eux les véritables athées ne sont pas rares [3]. La plupart d'entre eux ne reconnaissent qu'une nature brute, dénuée d'intelligence et de volonté ; il leur arrive, il est vrai, de lui attribuer le nom de Dieu, mais ce Dieu ne joue aucun rôle dans l'explication du monde [4]. En réalité, la majorité, ou du moins une bonne partie des libertins rejette l'existence de Dieu.

Leibniz, à plusieurs reprises, nous fait voir que l'existence de Dieu rencontrait beaucoup d'adversaires. A ce sujet on ne peut pas hésiter lorsqu'il s'agit de ses écrits de jeunesse. En 1668, dans le *Conspectus demonstrationum catholicarum* [5], il se propose d'examiner, dans un chapitre spécial, les positions des athées : «paralogismi atheistarum contra existentiam Dei». Dans la *Confessio naturae* [6] il démontre l'existence de Dieu directement contre la même erreur ; et lorsqu'il écrit à Spizel [7] et à Thomasius, il ne voit d'autre moyen efficace de défendre Dieu que

(1) G. VI 32 Théod.

(2) G. IV 343, 1697.

(3) Cout. op. 8 «.... passim hominum in omnia vitia provolutorum temerarii contra religionem omnem sermones jactantur et athei professi .... passim audiuntur».

(4) B. 6, I, 489 ; v. Cout. op. 7.

(5) B. 6, I, 494.

(6) B. 6. I, 489 Confessio naturae contra athéistas.

(7) B. 1, I, 85 — Leibniz à Spizel — (10) 20/II — 1670 : «predemonstrari... debet ... existentia Entis potentissimi et sapientissimi, id est Dei».

la preuve rigoureuse de son existence. Seule, déclare-t-il, une telle preuve serait capable d'imposer le silence aux athées. Il distingue d'ailleurs nettement ces derniers des sociniens, des naturalistes, des sceptiques, des mahométans et en général des impies [1].

Les documents de date tardive confirment les données précédentes. Ces documents se rapportent à la fondation envisagée par Leibniz d'une société appelée tantôt «Societas Theophilorum» [2], tantôt «Societas Pacidianorum [3], tantôt autrement [4]. Un des buts principaux de cette société serait de combattre l'athéisme par des arguments précis concernant l'existence de Dieu. Ainsi les écrits leibniziens montrent suffisamment combien leur auteur jugeait dangereuse la diffusion de l'athéisme à son époque.

Leibniz n'était pas seul à constater ce danger, on le lui signalait de tous côtés et surtout au début de sa carrière. En 1670 Lambert Van Velthuysen, savant hollandais, dénonce à notre philosophe des auteurs qui sèment partout les hérésies, le libertinisme et l'athéisme [5]. La même année Théophile Spizel, théologien d'Augsbourg, lui fait connaître qu'en Europe les athées sont aussi nombreux que dans les pays païens, comme les Indes, «Gentiles europaeos imo ethnicis peiores» [6]. Personne n'était

(1) B. 2, I, 24 L. à Thom. (20) 30/IV — 1669 «Atheis socinianis naturalistis scepticis, nunquam nisi constituta philosophia solide occursum iri ... et athéis os occlusura» ; v. B. 2, I, 171 — L. à Arnauld — nov. 1671.

(2) B. 1, II, 76/77 L. à Jean Frédéric sept. 1678. De Republica v. Stein 312, 313, L. à Seckendorf 1/I — 1683 ; v. Cout. op. 5 «Societas Théophilorum ad celebrandas laudes Dei opponenda gliscenti per orbem athéismi».

(3) Cout. op. 3 Ordo Caritatis Pacidianorum : «lidem accuratas constituent demonstrationes de Deo...».

(4) Voir la p. 91—92.

(5) B. 2, I, 44 — mai 1670 — «autores ... nil nisi haereses, libertinismum et atheismum increpantes».

(9) B. 1, I, 84 — janv. 1670.

mieux renseigné à ce sujet que Spizel, qui menait la lutte contre les adversaires de la vérité et il avait composé en 1663 un aperçu historique sur leur erreur. Leibniz a sans doute connu le *Scrutinium atheismi* [1], où l'apologiste d'Augsbourg passe en revue, dans toutes les nations européennes, les différents témoignages qui montrent la pénétration universelle de l'athéisme.

Spizel commence par l'Italie puisque ce pays a la prétention d'être le plus catholique. On y trouve partout [2], dit-il, et surtout à Rome [3], une multitude énorme de libertins et d'athées. Ces impies n'admettent point l'existence d'un Juge qui récompense nos mérites et punit nos péchés [4]. Philippe Melanchton (+ 1560) a eu raison de dire que les Italiens veulent défendre l'existence de Dieu dans l'Eucharistie et ne croient pas à son existence aux cieux [5].

Mais «l'Italie seule n'a pas été la patrie des athées, la France a aussi produit de tels monstres» [6]. Spizel cite Alexandre Capellus [7] et Joseph Scaliger [8], d'après lesquels les partisans de cette erreur y sont aussi nombreux qu'au temps du paganisme. Il trouve un témoignage analogue chez Pierre Grégoire le Toulousain [9] et chez Marin Mersenne [10], avec cette seule différence que

---

(1) voir la p. 68—69.

(2) Scr. Ath. 22 «ingenia ... in Italia sunt athea et libertina». Spizel affirme ceci selon l'historien français Pierre Mathias. L. VII n. 2 n° 28 in hist. Henrici IV.

(3) Scr. Ath. 22.23 «si quaeris atheos nusquam plures quam in ipsa Roma invenies». Selon le: Secretorum Turco-papist consider. 40.

(4) Scr. Ath. 23 «animam non esse, nec ullum vitiorum judicem».

(5) Scr. Ath. 24 «Vos Italii vultis disputare Deum esse in Eucharistia, quem non creditis esse in coelo».

(6) Buddeus, tr. p. Philon. Traité de l'athéisme, p. 69 — 1740.

(7) Scr. Ath. 27, selon Alexandre Capellus, in praefat. Tract. Gallici contra atheos: «plures nunc profanos et atheos esse».

(8) J. Scaliger (+ 1609) écrit à Jean Douzam: «atheos quorum illud saeculum feracissimum erat».

(9) Grégoire P. Toulousain (+ 1597), Tom III Syntax. art. mirab. cap. I, v. éd., Francfort, 1623.

(10) Mersenne, *Quaestiones celeberrimae in Genesim, ou Comm. in Genes.* p. 671. Paris, 1623.

ceux-ci ajoutent aux affirmations générales une estimation numérique: le nombre d'athées en France est de 60.000 et à Paris même il y en a 50.000. Ces chiffres sont sans doute exagérés et s'appliquent, semble-t-il, non seulement aux véritables athées, mais aux impies et aux hérétiques[1]. Cependant il ne manquait pas d'athées proprement dits, qui osaient propager leurs erreurs par des questions comme celle-ci: «Pourquoi t'imagines-tu un autre Dieu que ton intelligence»? [2]

Les autres pays n'étaient pas mieux partagés que la France. En Angleterre surtout le nombre des adversaires de l'existence de Dieu était considérable [3]. En Belgique [4], en Pologne [5] et dans les pays scandinaves [6] l'athéisme ne cessait de progresser rapidement. Par contre Spizel ne semble voir en Espagne [7] et en Allemagne que

---

(1) Strowski, *Pascal et son temps* t. I, 139. «Lorsqu'il s'agit des athées véritables, il n'y a pas de doute que ces chiffres sont exagérés, Mersenne lui-même l'avoue dans la préface des *Quaestiones celeberrimae*».

(2) Scr. Ath. 27.

(3) Scr. Ath. 38. Spizel se réfère ici aux trois historiens qui sont d'accord pour soutenir cette thèse:

a) Edouard Thomas: «A condito orbe non fuerunt tot monstrosae opiniones quot nunc in Anglia».

b) Pagit: «magnus eorum numerus est», dit-il (in epist. dedic. Haeresiograph. apud honor. regg. Comm. de stat. eccles. britann.).

c) Jean Casus philosophe auxonien (in proleg ad phys. p. 14, 15 et 16) — «multi sunt hodie qui audeant dicere non esse Deum ... ipsum Deum eorum autorem negant».

(4) Scr. Ath. 42. — Spizel cite Mercurius Tismegistus édit. 1643: «se translationem illam elaborasse, ut convinceret homines illos in Belgia, qui negare audeant angelos, diabolos, animas immortales immo ipsum Deum».

(5) Scr. Ath. 43.44 — Textes trouvés dans le livre intitulé *Simonis Religio*, publié à Cracovie en 1558 «ede bibe, lude jam Deus figmentum est».

(6) Scr. Ath. 44 — Nicolas Hemmingius (+ 1600) in tract. de lege Naturae, de 1577 dit: «hodie multos atheos esse».

(7) Scr. Ath. 26 «Hispania... plurimos atheos cum primis practicos... aluit».

des athées pratiques ou des libertins. Mais Caramuel Lobkowitz, dont il cite l'avis, accuse aussi l'Allemagne d'avoir des gens qui nient la cause des causes et la fin des fins [1]. Ainsi la plus grande des hérésies s'est répandue partout. Les données du *Scrutinium atheismi* s'accordent, au fond, avec les témoignages contemporains de François Garasse [2], de Jean François Buddeus [3] et de Marin Mersenne [4]. Il est donc indéniable qu'au XVIème et au XVIIème siècle une forte vague d'athéisme déferlait sur les divers pays de l'Europe.

***

Leibniz comme les autres parle de milliers d'athées, mais comme eux aussi, quand il s'agit de donner des noms, il en cite à peine quelques-uns. Ce fait peut être expliqué soit par ce qu'ils ont regardé comme athées tous les impies et les libertins. En général, il était difficile de constater avec exactitude qui était athée formel. Il est vrai, comme le dit si bien Locke, que «quelques scélérats entièrement corrompus» avaient «l'impudence de se déclarer athées»; mais les autres se cachaient par «crainte de l'épée du Magistrat», ou des censures de leurs voisins [5], car ils se souvenaient de l'accusation portée contre Galilée [6], et de l'exécution de Jordano Bruno [7], d'Etienne Dolet [8] et de quelques autres.

---

(1) Scr. Ath. 45. L'avis de Caramuel Lobkowitz: «duabus hodie atheistarum pestibus Europam et Germaniam laborare: physica et morali: physica negat causarum causam, ethica, finium finem».

(2) Garasse, Jesuite, la *Doctrine curieuse des beaux esprits de ce temps ou prétendus tels.* Paris, 1623.

(3) Buddeus tr. par Philon: *Traité sur l'athéisme* — Amsterdam, 1740.

(4) Mersenne, *Quaestiones celeberrimae cum accurata textus explicatione.* Paris, 1623.

(5) Locke, *Essai sur l'entendement,* trad. par Coste p. 46 N° 9 I, I: chap. III (Thurot).

(6) Galilée accusé en 1642.

(7) Jordano Bruno exécuté en 1600.

(8) Le livre de Richard Copley, *Etienne Dolet, le Martyr de la Renaissance, trad. par Stryjenski* — Paris, 1886.

Leibniz parle de deux groupes d'athées: les athées proprement dits, et ceux qui, sans s'être déclarés tels, ont cependant posé des principes qui logiquement conduisent à l'athéisme [1]. Parmi les premiers il énumère l'auteur du traité *De tribus imposteribus* [2], Jean Bodin avec son *De arcanis sublimium* [3], et Vanini avec ses *Dialogues* [4].

Notre philosophe ne nous renseigne pas sur le livre *De tribus imposteribus* ni sur son auteur. Spizel, dans son *Scrutinium athéismi* [5] suppose que cet écrit fut composé par Pierre l'Aretin. Les trois imposteurs en question, sont: Moïse, Jésus-Christ et Mahomet; l'écrit n'attaque donc directement que la religion révélée, mais indirectement il s'en prend aussi à l'existence de Dieu. C'est ce paralogisme que Leibniz s'est proposé de réfuter dans le 7ème chapitre du *Plan des démonstrations catholiques* [6].

Bodin dans ses dialogues mit en scène sept savants d'opinion différente [7] s'entretenant sur la métaphysique. un calviniste, Curtius; un luthérien, Podamicus; Octave, rénégat chrétien devenu musulman; un juif, Salmon; Toralbe, partisan de la religion naturelle; un idolâtre, Senamus; et le catholique, Cosoni [8]. Ce

---

(1) Cette distinction se retrouve à l'époque de Leibniz chez presque tous les critiques de l'athéisme. Jean Fr. Buddeus écrit, dans la préface (p. 3) de son *Traité de l'athéisme:* «je divise les athées en deux classes .. ceux qui nient effrontement et sans détour l'existence de Dieu ... et ceux qui ... ne peuvent nier ... que l'athéisme suit nécessairement de leurs principes». Voir aussi Pierre Adolphe Boysen, *Atheismi falso suspectos* p. 6, 7. Wittenberg, 1717.

(2) B. 6, I, 494 «Demonstrationum catholicarum conspectus» 1668/9.

(3) B. 2, I, 24 L. à Thomasius — avril 1669 — v. B. 2, I, 176. L. à Arnauld — nov. 1671.

(4) B. 6, I, 494 et B. 2, I, 24 et 176.

(5) Scr. Ath. p. 18—20.

(6) B. 6. I, 494.

(7) Jean Bodin (1520—1596) inscrit dans le manuscrit: «Haec ego Joannes Bodinus Andegavus scripsi anno LXIII De arcanis sublimium»; Roger Chauviré traduit «le colloque des secrets cachés des choses sublimes entre sept savants qui sont de différents sentiments». Paris, Recueil Sirey, 1914.

(8) B. 1, I, 81 L. à Spizel — déc. 1669.

colloque resta longtemps inédit. Cependant des copies en furent prises, qui se multiplièrent et se répandirent discrètement parmi les savants. Leibniz eut connaissance de cette diffusion [1] et par l'intermédiaire de Boinebourg il obtint même un exemplaire [2] de l'œuvre de Bodin. Tandis qu'il le lisait avec attention [3], l'idée lui vint d'en écrire une réfutation [4] d'abord parce que Bodin s'y montrait l'ennemi de la religion chrétienne [5] à laquelle il préférait les religions juive, naturelle et musulmane [6]; mais surtout parce qu'en réalité, malgré cette apparente préférence, il ne reconnaissait aucune religion [7]. Leibniz plaçait Bodin au même niveau que Vanini qui était un athée déclaré; il jugeait même le dialogue du premier pire que celui du second [8] et souhaitait qu'il ne fût jamais édité [9]. Plus tard, et surtout vers la fin de sa vie, il semble avoir changé complètement d'avis. On le vit en effet souhaiter qu'un savant publiât le colloque, ce qu'il n'eût certes pas fait s'il avait persisté à considérer la doctrine de Bodin comme athéistique [10].

---

(1) B. 2, I, 24 L. à Thomasius — avril 1669 — «volitat per manus hominum Bodini liber ineditus».

(2) Jean Christian Boinebourg, diplomate au service de l'électeur de Mayence. Leibniz fut son secrétaire.

(3) B. 1, I, 81 L. à Spizel — déc. 1669: «Opus integrum, volumen ingens legi diligenter». V. B. 2, I, 176 L. à Arnauld — nov. 1671.

(4) Chauviré p. 8 cite Hanovr. mss. de Leibniz Théol. v. VI n° 16 «Bodini Coll. Hept. examinatum et refutatum».

(5) B. 2, I, 24 «Professus hostis religionis christianae».

(6) B. 1, I, 81 L. à Spizel — déc. 1669 — «Judaeos in illo congressu vix non victuros facit».

(7) B. 2, I, 176 L. à Arnauld — nov. 1671 «collecto in unum omnium pene sectarum veneno».

(8) B. 2, I, 24 L. à Thom. «Vanini dialogi ludus sunt si comparentur».

(9) B. 2, I, 24 «... cum Naudeo opto, nunquam edendus».

V. B. 2, I, 176 «... hactenus ineditos, nec si quid pietatis respectu potest, unquam edendus».

(10) Chauviré, Colloque p. 9.

Roger Chauviré dans l'introduction à sa traduction française du : *De arcanis sublimium* a cité l'avis de Guy Potin qui, en 1643 déclarait injuste l'accusation d'athéisme portée contre Bodin [1]. Mais Huet et Morhof [2] avec le jeune Leibniz n'hésitaient pas à lui imputer cette erreur. Cette imputation semble résulter du fait généralement connu que le colloque exerçait une grande influence sur les libertins du XVIIème siècle.

Le célèbre athée appelé par les historiens «Vanini Lucilio, alors que lui-même prenait le nom magnifique de Guilo Cesare Vanini» [3], a fait autant de mal par son enseignement oral et sa vie que par ses écrits [4].

Né en 1586 à Torazino près de Naples [5], il se fit moine pour pouvoir profiter des avantages de la vie monastique. Ses études achevées, à Naples et à Padoue, sièges d'impiété, il se mit à voyager, vers 1610, et parcourut successivement la Bohême, l'Allemagne, les Pays Bas et la France. Admis à la Cour de Marie de Médicis, il y fit figure de fervent catholique [6]. Mais bientôt il montra sa véritable face, se rendit coupable d'un meurtre [7] et se sauva en Angleterre pour s'y déguiser en anglican [8]. Là il n'eût pas de succès : banni, il rentra en Italie pour y préparer sa réhabilitation et sa nouvelle entrée à Paris, par de violentes attaques contre les athées [9]. De retour à Paris, il vou-

(1) Chauviré, Colloque p. 24, 25, 26.

(2) A. Franck, *Diction. des sciences philos.* p. 178; Daniel Georges Morhof est connu comme l'auteur du *Polyhistor sive de Notitia autorum et Rerum commentarii.* Lubec, 1688; et du *Polyhistor litterarius, philosophicus et practicus.* ib.

(3) G. VI, 428 Théod. King. n° 24.

(4) F. Strowski, *Pascal et son temps* t. I, 143; voir aussi Sam. Parker, *Cogit. de Deo et Providentia,* disp. I, sect. 26, p. 86. Londres, 1704.

(5) B. 6, I, 432 *Elementa iuris naturalis* 1669 «ipse esset Neapolitanus».

(6) Strowski, *Pasc. et son temps* t. I, 144 : Vanini a composé l'Apologie *pour la loi de Moise et pour la loi du Christ et une apologie du très saint Concile de Trente, pour acquérir une prébende.*

(7) Strowski ib.

(8) Strowski ib. : Vanini composa en Angleterre : *De la vraie sagesse et du mépris de la gloire.*

(9) Spizel Scr. ath. p. 20 : Ouvrage de Vanini : *Amphitheatrum aeternae providentiae.*

lut publier ses dialogues sous le titre *Les secrets de la nature* [1]. Avant la publication, il présenta aux docteurs de la Sorbonne un manuscrit spécialement préparé pour la censure et obtint leur approbation. Mais l'ouvrage imprimé contenait des passages ajoutés au manuscrit censuré et ouvertement athéistiques; bien plus, pour mieux frapper les lecteurs, l'auteur avait fait reproduire ces passages en caractères italiques. Un athée d'Amsterdam y ridiculise toutes les religions: musulmane, indienne, chrétienne. Toutes ces religions, explique-t-il, sont «des œuvres d'illusion et de mensonge.... imaginées par les princes pour rendre leurs sujets plus dociles et par les prêtres pour attraper adroitement de l'or et des honneurs.» Les religions maintiennent le petit peuple des campagnes dans la servitude, par la crainte d'une prétendue divinité suprême qui voit tout et qui dispose de peines et de récompenses éternelles. C'est ce qui faisait dire au poète Lucrèce: «La crainte dans le monde a fait les premiers dieux». L'unique vraie religion «c'est la loi de la nature que la nature, qui est Dieu a gravée elle-même dans l'âme» [2].

Les docteurs de la Sorbonne s'aperçurent de la fraude et sur ces entrefaites Marie de Médicis revint au pouvoir. Vanini quitta alors Paris pour Toulouse, où il enseigna, sous le nom de Pompeio Usiglio [3], une philosophie blasphématoire et athéistique. Reconnu en 1619, il fut jugé et condamné à mort. Il ne cessa jusqu'à la fin de se déclarer athée [4], criant à haute voix, pour qu'on l'entendit, qu'il ne demanderait pas pardon à Dieu, parce que Dieu n'existait pas [5]. Une vie si mouvementée n'avait pu qu'attirer partout l'attention sur la personne et l'enseignement de Vanini.

---

(1) Strowski I, 143; voir Spizel: Scr. Ath. 20.

(2) Strowski I, 143: Spizel: Scr. Ath. 20.

(3) G. VI, 429: Selon Leibniz, Vanini y enseigna la philosophie aux enfants du premier président du parlement.

(4) G. VI, 429 Théod. nº 24. «En mourant il se déclare ce qu'il était c'est-à-dire athée».

(5) Strowski I, 143.

L'élégance du style prêtait d'ailleurs à ses «dialogues» un charme qui ne contribua pas peu à leur diffusion.

Déjà dans sa jeunesse, Leibniz connaissait les *Secrets de la nature* [1] et se proposait, dans le *Plan des démonstrations catholiques*, d'en réfuter les erreurs. Selon notre philosophe, Vanini était le plus scélérat des hommes [2], parce que, non content d'être lui-même un athée, il s'efforçait d'entraîner les autres à sa suite [3]. Cette opinion était partagée par tous les historiens de l'époque; aux yeux de Spizel et de Buddeus, comme à ceux de Leibniz, Vanini apparaissait comme le type de l'athée du XVIIème siècle.

L'auteur du livre *De tribus imposteribus*, Bodin et Vanini sont les seuls personnages du XVIème et du commencement du XVIIème siècle dont Leibniz dénonce nommément l'athéisme. Spizel, Buddeus et Garasse en énumèrent encore d'autres. Il est très probable que Leibniz les connaissait aussi. Pour l'Italie, Spizel et Buddeus donnent environ 25 noms d'athées [4], mais tous n'y sont pas pris pour des athées proprement dits; et Garasse [5] n'en cite qu'un seul: Cosme Ruggieri [6]; et encore celui-ci ne vivait-il pas en Italie, ayant suivi en France la cour de la reine Cathérine de Médicis. Pour la France, Spizel [7] nomme, entre autre Jacques Gaffarel [8] et Geoffroi Vallée d'Orléans; Garrasse parle aussi de Geoffroi Vallée, auquel il rattache Jean Fontainier de Montpellier [9], qui fut brûlé à Paris comme athée en 1621. En

(1) B. 2, I, 24 L. à Thomasius 20. IV. 1669; v. B. 2, I, 176 L. à Arnauld nov. 1671; B. 6, I, 495 — 1668.

(2) B. 6, I, 432 — 1669/70. «Vaninus homo sceleralissimus».

(3) B. 2, I, 535 L. à Ernest von Hess. Rheinfels (4) 14/VIII — 1683. «Pour ce qui est des athées qui tachent de faire de sectateurs comme Vanini».

(4) Spizel. Scr. ath. 20, 21; v. Buddeus, Traité de l'Athéisme p. 58, 59, 66.

(5) Garasse. *La somme théologique des vérités capitales de la Religion chrétienne* p. 15, Paris, 1625. *La Doctrine curieuse* p. 156; v. p. 39, n° 2.

(6) Spizel. Scr. ath. 23: Ruggieri (+ 1615).

(7) ib. p. 26, 32.

(8) Gaffarel: Auteur du livre: *Curiosités inouïes. Paris*, 1629.

(9) Garasse: *La Somme théol.* p. 15: Geoffroi Vallée (+ 1574): Auteur de l'écrit: *La Béatitude des Chrétiens ou le Fléo de la foi.* C'est fut un in 8° de 16 p. sans date, ni nom de ville ou d'imprimeur.

Belgique, au témoignage de Spizel [1], il y avait deux athées notoires: Torrentius Laevinus van der Beeken [2] et Alemarianus nommé Nachtegaelis, dont le premier fut mis en prison et le second expulsé de son pays.

***

En dehors des philosophes qui se déclaraient tout simplement athées, il y en avait d'autres dont les principes menaient à l'athéisme. Il est à remarquer que les critiques du XVIIème siècle avaient la coutume de vérifier l'orthodoxie des principes philosophiques par les conséquences qu'on en pouvait tirer. Leibniz ne manquait pas de procéder de la sorte à l'égard de la philosophie de Descartes, de Spinoza et de Hobbes. Or, les conséquences résultant des principes de ces philosophes lui semblaient être nettement athéistiques.

Sans aucun doute, Leibniz a connu, dès sa jeunesse, le jugement porté contre la philosophie cartésienne par les autorités civiles et ecclésiastiques. On a interdit l'enseignement de cette philosophie à Utrecht, à partir de 1642, et à Leyde depuis 1648; et en 1656 le gouvernement hollandais a lancé un édit général contre le cartésianisme. En 1663 à Rome, on a mis à l'index les écrits de Descartes; et en 1671, le roi de France a pris les mêmes mesures que le gouvernement hollandais: la philosophie cartésienne fut proscrite de l'Université de Paris [3].

Leibniz savait bien, dès 1671, que les jésuites et plusieurs autres ordres considéraient la philosophie cartésienne comme une peste pour la religion «Cartesii philosophiam ab iis pro peste religionis suae haberi» [4]. Plus tard, vers 1690 il a lu un jugement

(1) Spizel. Scr. ath. 41, 42.
(2) B. 1, I, 134 Jean van Diemerbroeck à L. 31/III — 1671.
(3) Wladyslaw Tatarkiewicz, *Historja Filozofji* II, 56. Lwow,. 1931.
(4) B. 2, I, 171 L. à Arnauld nov. 1671.

semblable dans la *Censura philosophiae cartesianae* [1], de Huet. D'après l'évêque d'Avranches, la philosophie cartésienne était très dangereuse et inconciliable avec la foi. Spizel précisa cette accusation en disant que le doute cartésien était une des causes de l'athéisme [2]. Leibniz était du même avis et depuis 1671 : il soutint que rien n'avait été plus «propre.... à affermir l'athéisme» [3] que la philosophie de Descartes.

Contre ces critiques, les Cartésiens se sont levés pour défendre leur maître. Ce fut l'occasion de nombreuses discussions. Leibniz lui-même dût donner de larges explications, en 1676 au jésuite Honoré Fabri [4], en 1677 à Arnold Eckhard [5], professeur de mathématique à Rinteln, et en 1679 à un philosophe dont le nom ne nous est pas connu [6]. Presque en même temps il est entré en discussion avec Rabel, grand cartésien de Hambourg [7], par l'intermédiaire de Christian Philippe, résident de la cour de Saxe dans cette ville. Celui-ci pendant une de ses visites chez Esaias Pufendorf, chancelier suédois à Brême, entendit Leibniz affirmer que «les principes de Descartes menaient assez fortement à l'athéisme» [8]. A ce sujet Philippe se mit en correspondance avec Leibniz en 1679. Il communiqua à Rabel les lettres qu'il en recevait [9] et celui-ci répondit à son tour par la même voie aux attaques leibniziennes.

---

(1) G. III, 7, 20; v. G. III, 5; v. Huet, Censura philosophiae cartesianae. Paris, 1689.

(2) Spizel. Scr. ath. 116—117.

(3) B. 2, I, 171 L. à Arnauld nov. 1671. «nihil efficacius esse ad confirmandum atheismum».

(4) B. 2, I, 286—300 — 1676: «multas et magnas res in Cartesio emendandas esse».

(5) B. 2, I, 305—310.

(6) B. 2, I, 499—504.

(7) B. 2, I, 505. L. à Philippe 7. I. 1680. «Rabel a cru .... presque aussi fort aux préceptes et aux sentiments de Descartes qu'à la parole de Dieu».

(8) B. 2. I, 495 Philippe à L. 22. XI. 1679.

(9) B. 2, I, 505, le 7. I. 1680 Philippe raconte: «j'ai montré un extrait de votre lettre, où vous parlez de M. Descartes à M. Rabel, ... qui en a été fort épouvanté».

Une discussion analogue surgit après la publication de la *Censura Philosophiae Cartesianae* de Huet. Cet écrit fit grand bruit en France, en Allemagne et en Hollande: un peu partout les cartésiens se levèrent pour défendre l'orthodoxie de leur maître. En Allemagne, Jean Eberhard Schwelling, professeur à Brême [1], publia en 1690 ses *Exercitationes Cathedraticae,* tandis qu'en France le cartésien Silvain Regis [2] faisait paraître sa *Réponse au livre qui a pour titre Petri Danieli Huetii Episcopi Suessionensis designati Censura philosophiae cartesianae, servant d'éclaircissement à toutes les parties de la philosophie et surtout à la métaphysique.* Enfin, cinq ans plus tard, en Hollande, Burcher de Volder, professeur de philosophie et de mathématique à Leyde [3] composa des: *Exercitationes academicae, quibus R. Cartesii philosophia defenditur adversus P. D. Huetii Censuram philosophiae cartesianae.*

Leibniz connaissait les attaques de Huet [4] et les réponses des cartésiens [5]. Il partageait le sentiment de l'évêque d'Avranches concernant le danger des principes cartésiens pour la religion, et le déclara expressément dans une lettre adressée le 15 février 1697 à Nicaise, Chanoine de Dijon [6]. Cette lettre fut publiée dans le *Journal des Savants* [7], et Silvain Régis, l'ayant lue, entreprit de la refuter «d'une manière qui marquait un peu de passion et d'aigreur» [8]. Son écrit était intitulé: *Réflexions sur une lettre de*

(1) B. 2, I, 536 L. à Seckendorf, 2. IX. 1683; v. Exercitationes cathedraticae, Bremen, 1690.

(2) B. 1, II, 468. F. Hansen à L. 1. V. 1679; v. G. II, 575 G. IV, 333—336; v. Regis. Réponse au livre.... Paris, 1691.

(3) G. III, 19 L. à Huet; v. B. de Volder, Exercitationes academicae Amsterdam, 1695.

(4) G. III, 5, 7—20 Huet à Nicaise, 12. IX. 1692; v. G. II, 534 L. à Nicaise, 5. VI. 1692.

(5) G. II, 534 L. à Nicaise, 5. VI. 1692; v. G. IV, 324.

(6) G. II, 563 L. à Nicaise, 15. II. 1697; v. G. III, 5 Huet se réjouit «de voir son jugement sur Descartes et sur sa doctrine confirmé par Leibniz».

(7) G. IV, 333, 336: Regis et Leibniz racontent que cette lettre fut publiée dans le Journal des Savants 1697; v. aussi G. IV, 270.

(8) G. II, 574 L. à Nicaise, 9. VIII. 1697.

Leibniz écrite à Mr. l'Abbé Nicaise, dans laquelle il prétend faire voir que les principes de la philosophie de M. Descartes, renferment des conséquences contraires à la religion et à la piété [1]. Leibniz, ainsi mis en cause, se mit du devoir de répliquer par une *Réponse aux réflexions qui se trouvent dans le 23 Journal des Savants de cette année touchant les conséquences de quelques endroits de la philosophie de Descartes* [2].

Dans toutes ces explications et ces discussions notre philosophe ne cessait de dénoncer dans les principes de la philosophie cartésienne, un grand danger d'athéisme. Quels étaient ces principes et étaient-ils réellement si dangereux?

Dans sa lettre de 1671 à Arnauld, Leibniz ne semble voir qu'un seul principe cartésien qui pourrait favoriser le développement de l'athéisme: «nihil admittendum esse, nisi quod clare distincteque percipiatur» [3]. Il ne précise pas comment cette erreur en peut résulter; mais il craint évidemment que les gens, en s'appuyant sur lui, ne soient trop promptes à croire que tel raisonnement n'est ni clair ni distinct, et par conséquent qu'il est inadmissible. Rien ne les empêcherait d'appliquer ce procédé par rapport à Dieu ou de tomber dans le scepticisme absolu.

Cependant cette crainte ne le préoccupe plus dans ses discussions avec Rabel, Nicaise et Huet. Son attention se porte alors sur d'autres points. Il dénonce comme périlleux trois principes. Le premier consiste à dire que la vérité, la bonté et la justice ne dépendent que du libre arbitre de Dieu [4]; le second strictement lié avec le premier vise à bannir «de la philosophie la

(1) G. IV, 332—336; v. *Journal des Savants*, Juin 1697.
(2) G. IV, 336—342; v. *Journal des Savants*, Août 1697.
(3) B. 2, I, 171 L. à Arnauld nov. 1671.
(4) B. 2, I, 299 L. à Fabri 1676 «Bonitas pendeat a libero arbitrio Dei .. voluntas bonitatis causa est imo .. naturae rerum atque veritates a Dei arbitrio pendent»; v. aussi B. 2, I, 306; B. 2, I, 505. Philippe à Leibniz 7. I. 1680.

recherche des causes finales» [1]; et le troisième admet «que la matière prend successivement toutes les formes dont elle est capable» [2]. Comment conclure de là à l'athéisme?

L'analyse appronfondie de chacun de ces principes fait voir à Leibniz qu'ils se ramènent à un seul, dont la fonction essentielle est la nécessité.

Voici comment il procède. Si la volonté fait par son libre décret le vrai, le bon et le juste, se dit-il, l'entendement est inutile. La volonté doit tendre au bien et c'est à l'intelligence de déterminer ce qui est bon, vrai et parfait. Rejeter cette détermination, c'est rejeter l'intelligence; et s'il n'y a pas d'intelligence, il n'y a pas de volonté proprement dite. Ainsi le «Dieu de Descartes n'a pas de volonté, ni d'entendement». «Il produit tout indifféremment, bon ou mauvais»; en d'autres termes tout est produit «par une nécessité aveugle» [3]. Dieu n'est qu'une nécessité brute.

Pour ce qui est du second principe, les deux cartésiens, Rabel et Silvain Regis, s'inscrivaient en faux contre l'affirmation de Leibniz. Rabel soutenait tout simplement que «Descartes n'a point voulu exclure les causes finales» [4]; tandis que Regis avouait que Descartes les a rejetées de la physique (28 art. I. p. prins. philos.) mais les a admises en morale [5] (3ª. III p.). Contre le premier, Leibniz réplique que la pensée de Descartes est trop nette pour s'y tromper. Contre l'interprétation de Régis,

(1) B. 2, I, 501 — 1679; v. G. II, 563 L. à Nicaise 15. II. 1697 «Descartes a détourné la philosophie de la recherche des causes finales»; B. 2, I, 506 — janv. 1680 (I, p., 28 art.); B. 2, I, 495, L. à Philippe — déc. 1679; G. IV, 339.

(2) B. 2, I, 495 L. à Philippe — déc. 1679; v. B. 2, I, 505 — janv. 1680 «.. materia formas omnes quarum est capax successive assumat» (Pr. philos., art. p. 3, art. 47); v. B. 2, I, 501; v. B. 2, I, 299, 306; v. G. II, 563.

(3) B. 2, I, 299 — 1676; v. B. 2, I, 507 en 1680; B. 2, I, 501 — 1679.

(4) B. 2, I, 509 Philippe à L. 25. II. 1680.

(5) G. IV, 334.

il explique que lorsqu'on exclut les causes finales de la considération physique de l'univers, on doit conclure que l'auteur des choses n'agit pas suivant la sagesse [1] et qu'il n'a pas d'intelligence [2], car cette dernière détermine toujours la volonté «à faire ce qui est le plus parfait» [3] ou à agir «suivant quelque fin». Soutenir qu'il n'y a pas de finalité dans la nature, c'est donc dire que le Créateur «n'a pas de volonté ni d'entendement» [4]; qu'il n'agit que par nécessité aveugle.

Sur le troisième point, les mêmes opposants, Rabel et Régis, soutenaient que la matière ne pouvait recevoir que des formes bonnes «auxquelles Dieu l'a destinée» [5]. Leibniz observe que, selon Descartes, les formes sont bonnes ou mauvaises, par la volonté de Dieu: «Ainsi rien n'empêche que Dieu ne fasse des formes aussi bizarres qu'on voudra feindre» [6]. Le principe demeure donc dans son intégrité: «la matière passe successivement par toutes les formes possibles». Ainsi le rôle de Dieu consiste à faire «tout ce qui est faisable» [7]. Il s'ensuit qu'on ne se peut «rien imaginer d'assez absurde ni d'assez bizarre.... qui ne soit arrivé et qui n'arrive un jour» [8]. Rien ne se fait donc par choix [9], mais tout se produit «suivant un ordre nécessaire et fatal»; «la seule nécessité de la matière», suffit par conséquent à tout expliquer, ou plutôt.... «Dieu n'est rien que cette nécessité ou ce principe de la nécessité agissant dans la matière comme il peut» [10].

Ainsi, selon Leibniz, les principes qu'il a dénoncés abou-

---

(1) B. 2, I, 501 — 1679.
(2) B. 2, I, 506 — 1680 «Dieu produit tout et ne fait point de choix parmi les êtres possibles».
(3) B. 2, I, 495 — 1679.
(4) B. 2, I, 501.
(5) B. 2, I, 509; v. G. IV, 335.
(6) B. 2, I, 510 — 8. III. 1680 v. G. IV, 341.
(7) B. 2. I, 501.
(8) B. 2, I, 505 — janv. 1680.
(9) B. 2. I, 506.
(10) B. 2, I, 501.

tissent tous trois à la «nécessité aveugle» [1] qui remplace Dieu. Celui-ci n'est plus un Dieu véritable «comme on se l'imagine et comme on le souhaite, c'est-à-dire juste et sage» [2], mais c'est «une certaine souveraine puissance» [3] «brute» [4] «dont tout émane» [5] et «qui fait tout ce qui est faisable» [6]. Il «mérite plutôt le nom de la nature» [7] «primitive» [8] «que celui de Dieu» [9]. Voilà la source de l'erreur «*le* πρῶτον ψεῦδος et le fondement de la pihlosophie athée».

Leibniz ne s'arrête pas à jeter cette vague accusation contre la philosophie cartésienne. Dans une lettre de 1679, adressée à un inconnu, il semble juger que Descartes a cru lui-même avoir posé des principes athéistiques. Sans doute, il «s'est bien donné garde d'en parler.... *nettement*» [10] et même, pour pouvoir tromper plus facilement, il s'est efforcé d'établir l'existence de Dieu; mais ces belles paroles cachent une réalité bien différente: «comme les hypocrites abusent de la piété et les hérétiques de l'écriture, et les séditieux du mot de la liberté, de même Descartes a abusé de ces grands mots de l'existence de Dieu.... car un Dieu qui n'agit pas pour le bien.... ne sert qu'à tromper les simples et à pervertir les personnes spirituelles» [11]. Cette critique équivaut à une accusation expresse d'athéisme.

Notre philosophe s'aperçut bientôt qu'il en avait trop dit, et son jugement se fit plus nuancé. Lorsque Philippe lui eût demandé des précisions sur son affirmation: «que les principes de Des-

(1) B. 2, I, 507 — janv. 1680; v. G. IV, 341.
(2) B. 2, I, 501; v. B. 2, I, 299 «vereor ne Deus fuerit Cartesio res longe alia quam haberi solet».
(3) B. 2, I, 501 — 1679; v. G. IV, 344.
(4) G. III, 550 L. à Bourguet 10. IV., 1710.
(5) G. IV. 344 «puissance démesurée.
(6) B. 2. I. 501.
(7) G. IV. 344.
(8) B. 2, I, 501.
(9) G. IV. 344.
(10) B. 2, I, 506 L. à Philippe — janv. 1680.
(11) B. 2, I, 501.

cartes menaient assez fortement à l'athéisme», il déclara s'être gardé de soutenir absolument «qu'ils menaient à l'athéisme»; et avoir vu seulement «qu'il y avait quelques choses fort suspectes» [1]. Plus tard, dans la *Réponse aux réflexions* de Régis il dira qu'il n'a pas eu l'intention «d'attaquer la religion et la piété de Descartes», mais qu'il a voulu uniquement montrer le danger de sa doctrine: «Une doctrine peut être dangereuse sans que celui qui l'enseigne ou qui la suit, en remarque et en approuve les conséquences» [2]. Par ces observations, Leibniz semble réduire au minimum la culpabilité personnelle de Descartes; mais il ne s'abstient pas de dire en même temps que sa doctrine «fait grand préjudice.... et grand tort à la piété et à la religion» [3].

La philosophie cartésienne, quand elle est mal prise, «mène droit au sentiment de Spinoza, qui a osé dire ce que Descartes a évité avec soin» [4]. «Spinoza commence, où finit Descartes» [5]; il «n'a fait que cultiver certaines semences de la philosophie de Descartes» [6]. En définitive, «le spinozisme est un cartésianisme outré» [7].

Cette appréciation du rapport du cartésianisme avec le spinozisme nous permet déjà a priori de supposer que, si le cartésianisme a été considéré comme dangereux, le spinozisme devait l'être à plus forte raison. Il le devait d'autant plus que Spinoza a été accusé d'athéisme par beaucoup de ses contemporains. Ainsi P. D. Huet, dans ses *Démonstrations évangéliques* dit ouvertement que Spinoza est athée. J. Buddeus, dans le *Traité de l'athéisme* [8] lui donne «une des premières places entre les athées

(1) B. 2, I, 495 L. à Philippe, 1679.
(2) G. IV, 341 après 1697.
(3) Baruzi, *Leibniz* p. 222, 227; v. G. IV, 343.
(4) Baruzi *Leibniz;* v. 227; v. G. IV, 343 après 1697.
(5) F. de C., *Leibniz Descartes Spinoza* p. 207.
(6) G. II, 563 L. à Nicaise, 1697.
(7) G. VI, 350 *Théod.*
(8) Buddeus, tr. p. Philon, *Traité de l'athéisme*, préface 3, 4. Voir aussi p. 78: «Spinoza .. est estimé avec raison le chef et le maître des athées de notre siècle, n'ayant point reconnu d'autre Dieu que la Nature, ce qui est la même chose que s'il avait nié l'existence de Dieu».

du premier rang» et Antoine Arnauld l'appelle «le plus impie et le plus dangereux homme de ce siècle».... et le qualifie de «véritablement athée» [1]. On a composé des livres entiers, tantôt pour prouver, tantôt pour réfuter l'athéisme de Spinoza. Leibniz dans sa *Théodicée* déclare connaître par Pierre Bayle qu'un «bourgeois de Rotterdam» nommé Jean Bredenbourg avait composé en flamand un traité, le fit traduire en latin et le publia en 1675 sous ce titre: *Enervatio Tractatus theologico politici; una cum demonstratione geometrico ordine disposita, naturam, non esse Deum, cuius effati contrario praedictus tractatus unice innititur* [2]. L'auteur y réfuta «solidement», remarque Bayle, le *Traité théologico-politique* de Spinoza. Plus tard, «ayant réfléchi une infinité de fois» sur sa réfutation, la trouva vicieuse et il en composa la contradiction en flamand. Il y entreprit «de prouver qu'il n'y a point d'autre cause de toutes choses, qu'une nature qui existe nécessairement et qui agit par une nécessité immuable, inévitable, et irrévocable». Pour donner à cette démonstration toute sa rigueur, il s'efforça de la présenter selon la méthode des géomètres.

Au dire de Bayle, Bredenbourg aurait voulu détruire l'édifice ainsi construit, mais il s'était trouvé incapable d'en découvrir le point faible. Il pria les plus habiles d'entre ses amis de lui venir en aide et en attendant il refusa de laisser prendre copie de son travail. Cependant un socinien, François Cuper (+ 1695) [3], le copia furtivement et quelque temps après le publia en flamand avec quelques réflexions, parmi lesquelles se trouvait une accusation formelle d'athéisme portée contre Bredenbourg. L'accusé se défendit et cette controverse se poursuivit en de nombreux écrits de part et d'autre.

---

(1) B. 2, I, 535 L. à Ernst v. Hess. Rheinfels (4) 14/VIII — 1683.

(2) Dans la préface de cet écrit, l'auteur s'avoue incapable de s'exprimer en latin; pour cette raison il avait composé son livre en flamand et le fit traduire ensuite pour le publier en latin.

(3) Cuper publia en 1676 à Rotterdam contre Spinoza: *Arcana atheismi revelata philosophice et paradoxe refutata, examine tractatus theologico politici.*

Un habile médecin juif, Isaac Orobio de Castro (+ 1687) et un pasteur calviniste, Noël Aubert de Versé (+ 1714) prirent parti pour Cuper. Le premier fit imprimer en 1684 un livre contre la démonstration de Bredenbourg et de Spinoza, sous le titre : *Certamen philosophicum propugnatae veritatis divinae ac naturalis adversus J. Bredenbourg et Spinozae Principia.* Le second, sous le nom de Latinus Serbattus Sartensis publia la même année, l'*Impie convaincu, ou la Dissertation contre Spinoza, dans laquelle on réfute les fondements de son athéisme,* où il accusait Bredenbourg d'être athée. Celui-ci protesta de nouveau en affirmant qu'il était prêt à démontrer l'inanité de l'argumentation élaborée par lui dès que quelqu'un lui fournirait des moyens. Un certain Limbourg [1] lui vint en aide en écrivant une réfutation d'Orobio, qui n'a pas été publiée [2].

La controverse autour du livre de Bredenbourg était à peine éteinte quand parut à Paris en 1696 : *Le Nouvel athéisme renversé ou la Réfutation du système de Spinoza, tirée pour la plupart de la connaissance de la vérité et de l'homme,* publié par le bénédictin François Lami (+ 1711). Dans cet ouvrage, après un exposé du système spinozien l'auteur le réfute par des raisons à la portée de tous et ensuite par la méthode des géomètres. Leibniz connaissait soit directement, soit par ce qu'il en avait lu dans le *Dictionnaire* de Bayle, tous les éléments de cette controverse autour de l'athéisme de Spinoza [3].

Qu'en a-t-il pensé ? Comme le dit Louis Stein [4], dans son traité : *Leibniz et Spinoza.* Leibniz a probablement connu la doc-

---

(1) Il s'agit de Philippe de Limbourg (+ 1712), professeur de théologie à Amsterdam, auteur du traité : *De veritate religionis christianae amica collatio cum erudito Judaeo.* Gouda, 1687. Bâle, 1740.

(2) Le résumé de la controverse se trouve chez Pierre Bayle, *Dictionnaire historico-critique,* t. II, p. II, 1089, art. Spinoza. Rotterdam, 1697 ; Leibniz le reprend dans sa *Théodicée* n° 372, G. VI, 337.

(3) B. I, II, 310 Christian Frédéric Knorr à L. (7) 17/I — 1678 ; v. G. IV, 336, *Réflexions* de Silvain Regis ; *Diction. de Théol. cath.* VIII, 2, c. 2553.

(4) Stein, *L. u. Sp.* p. 31.

trine de Spinoza dès 1666 ou 1667 [1]; il la connaissait certainement en 1669, puisqu'il en parle dans sa *Confessio naturae* et dans sa lettre à Thomasius [2]. Dès que le *Discursus theologico politicus* de Spinoza parut, il en eut connaissance et le lut [3]. La critique sévère de philologue hollandais Jean George Graevius qui appellait cet ouvrage «liber pestilentissimus.... qui latissimam αθεοτητι fenestram aperuit» [4] trouva l'approbation entière de Leibniz, au jugement duquel le *Discours* tendait à détruire la religion chrétienne «haec ad eversionem Religionis christianae» [5].

Ensuite, par son maître Thomasius, Leibniz prit connaissance, déjà en 1670, de l'opuscule de Spinoza intitulé *Libertas philosophandi* et publié en Belgique [6]. Il n'eut pas de peine à se rendre compte que dans cet écrit dangereux pour la religion, «horrible» [7] et «intolérablement licencieux» [8], le philosophe hollandais s'était laissé influencer par le *Léviathan de Hobbes* [9].

Quant à l'*Ethique* de Spinoza; Leibniz la vit en manuscrit lorsqu'il se rendit à la Haye en 1676 [10]; puis, lorsqu'elle eût été publiée après la mort de l'auteur, elle lui fut transmise, au début de l'année 1678, par Schuller [11]. Après l'avoir lue, il ne cessait

---

(1) B. 6, I, 338, *Nova methodus* n° 65.
(2) B. 6, I, 489 — 1668; v. B. 2, I, 15 — (20) 30/IV — 1669.
(3) B. 1, I, 148 L. à Graev. 5. V. 1671.
(4) B. 1, I, 142 — avril 1671.
(5) B. 1, I, 148 L. à Graev. 5. V. 1671.
(6) B. 1, I, 193 L. à Spizel — mars 1672.
(7) B. 2, I, 171 L. à Arnauld — nov. 1672.
(8) B. 2, I, 66 oct. 1670 «intolerabiliter licentiosum».
(9) B. 1, I, 148 L. à Graev. 1671.
(10) Stein 286: Schuller à Leib. 16. II. 1677 «Ethica quam penes vidisti in autographo»; v. G. VI, 339, n° 376.
(11) Stein 291: Schuller à L. (15) 25/I — 1678: v. B. 1, II, 317 L. à Justel. — févr. 1678; B. 2, I, 413 L. à Tschirnhaus mai 1678;

B. 2, I, 303,	Schuller à L.	— 6.	II. — 1677
» 304	» »	16.	III. — 1677
» 382	» »	2.	X. — 1677
» 382	» »	3.	XI. — 1677
405	» »	19.	III. — 1678

de signaler, tantôt à Justel [1], secrétaire du roi à Paris, tantôt à Vincent Placcius [2], professeur à Hambourg, tantôt à Walther Tschirnhaus [3], que dans cet ouvrage, à côté «de belles pensées» il y avait «des paradoxes [4], des paralogismes et des erreurs. Il est vrai, disait-il, que l'auteur de l'*Ethique* a admis l'existence de Dieu; mais au fond, s'il a gardé le mot, il n'en a pas moins supprimé la réalité, car ayant ôté à Dieu l'intelligence et la volonté, il n'a fait de lui qu'une «certaine nécessité» ou une nature [5]. Voilà pourquoi Leibniz, à l'exemple d'Arnauld, a appelé Spinoza le «véritable athée» [6]. Comme l'a bien vu H. Franck Rall, Stein a donc eu tort de croire que Leibniz a été porté vers le spinozisme entre 1676 et 1680 [7].

Ainsi, ce qui était caché sous les principes chez Descartes, Spinoza n'a pas hésité à le mettre au clair. Selon lui la volonté, l'intelligence, la justice, la bonté, la perfection de Dieu ne sont que des chimères. Les hommes veulent concevoir Dieu par ces idées et ces attributs. Or, ces idées et attributs n'existent que dans l'entendement humain seul et Dieu est tout autrement [8].

---

(1) B. 2, I, 393 (4) 14/II — 1678 «Quod est verbo relinquere, re tollere providentiam».

(2) B. 2, I, 394 (4) 14/II — 1678 «Verbo relinquat, re tollat providentiam».

(3) B. 2, I, 413 — mai 1678.

(4) B. 2, I, 393.

(5) G. I, 149: «Intelligit per naturam naturantem Deum».

(6) B. 2, I, 534 L. à Ernst Hessen Rheinfels (4) 14/VIII — 1683.

(7) H. Frank Rall, *Der Leibnizsche Substanzbegriff*, p. 9—14. — Halle 1899; v. Stein, *Leibniz und Spinoza* p. 108—110.

(8) Foucher de Car. *Philosophie juive* p. 8; v. *Ethica* I, propos. XVII.

Il n'est qu'une puissance opératrice [1], une nécessité aveugle [2] ou tout simplement une nature primitive [3] ou universelle [4]. Ces thèses spinoziennes, conclut Leibniz, montrent bien où peuvent mener les principes de Descartes.

Silvain Regis, vers 1697, appuyé sur l'opinion de François Lami [5], s'inscrivit en faux contre cette conclusion. Il concédait que l'auteur de l'*Ethique* faisait profession d'impiété et niait absolument «la providence divine»; mais il estimait que Leibniz commettait une injustice à l'égard de Descartes en ôsant l'associer à Spinoza, parce que «ces deux philosophes raisonnent d'une manière fort différente» [6]; Leibniz fit mine de s'excuser mais maintint au fond toutes ses positions, soit dans sa *Réponse aux Réflexions de Régis* [7], soit un peu plus tard, dans ses *Animadversiones ad. Joh. Georg. Wachteri librum de recondita Haebreorum philosophia* [8] où il répétait encore une fois «que l'erreur que Descartes a insinuée.... a donné l'occasion à Spinoza de conclure» que tout se fait par nécessité aveugle.

Il s'en faut cependant que Leibniz ait vu dans les principes cartésiens l'unique source des erreurs de Spinoza. La conception stoïcienne de l'âme du monde ou de la première puissance du monde concordait tout à fait avec les notions spinozistes sur Dieu; car cette âme du monde, privée d'inteligence et de volonté, n'était qu'une nécessité aveugle ou une «natura naturans». Leibniz n'hésita point dans son écrit sur *les deux sectes de Naturalistes* à nommer Spinoza un nouveau stoïcien [9].

---

(1) B. 2, I, 505.
(2) B. 2, I, 507.
(3) B. 2, I, 501.
(4) G. IV, 314 *Notata quaedam G. L. circa vitam et doctrinam Cartesii* — 1693 «Spinoza unam tantum substantiam in rebus esse voluit.... Deum hoc est Naturam universi»; v. G. IV. 590 — 1702.
(5) Lami: *Nouvel athéisme renversé* p. 454.
(6) G. IV. 335—336, *Réflexions.*
(7) G. IV, 336—342.
(8) Foucher de Car. *Desc. Spin. Leib.* p. 188, 192: Wachter, spinoziste composa l'écrit intitulé: *De recondita Haebreorum philosophia seu Elucidarius Kabbalisticus.* Rome, 1706
(9) Stein 309 —1680—1682.

Dans sa *Théodicée,* il rapproche à plusieurs reprises la conception spinozienne de celle de Straton de Lampsaque «chef de l'école d'Aristote et successeur de Théophraste» [1]. Ce philosophe péripatéticien, au dire de Cicéron, avait soutenu que toutes les choses de ce monde ont été produites par la nature [2] ou «par la nécessité brute et aveugle» [3] dénuée de connaissance [4] et de volonté [5]. Or, le philosophe hollandais soutenait les mêmes thèses que l'ancien Straton, il n'était donc qu'un Straton moderne [6].

Cherchant plus loin encore les sources de l'erreur de Spinoza, Leibniz voyait un rapport étroit entre la conception de la «natura naturans», et l'unicité de la substance dans la philosophie kabbaliste. Deux spinozistes allemands: J. G. Wachter [7] et Moses Germanus [8] avaient fait ce rapprochement et il avait connu leurs raisons: les kabbalistes désignaient la substance par le nom de Malcuth, ou de Règne, ou de Sephirot; ils ne lui attribuaient ni la volonté, ni l'intelligence; ses actes s'accomplissaient selon la nécessité absolue. La ressemblance entre le Malcuth des kabbalistes et la natura naturans de Spinoza est parfaite, remarque Leibniz [9].

En même temps que Spinoza en Hollande, un célèbre philosophe, Thomas Hobbes, vivait en Angleterre (1588—1679), Leibniz le prenait certainement aussi pour un athée. Certes, on pourrait en douter si l'on envisageait la thèse soutenue par M. Tönnies dans son article sur *Hobbes et Leibniz avant 1672* [10]

---

(1) Straton, 287—269. Théophraste 362—287.
(2) G. VI, 228 n° 187.
(3) G. VI, 322 n° 351; v. G. VI, 271 n° 173.
(4) G. VI, 228 n° 187; v. G. VI, 218 n° 174; G. VI, 394 n° 8.
(5) G. VI, 323 n° 351.
(6) G. VI, 229.
(7) Foucher de Car. *Desc. Spin. Leib.* p. 188, 192.
(8) G. VI, 55.
(9) G. VI, 336 n° 372.
(10) *Philosophische Monatshefte,* t. XXIII, (1887) p. 566.

Selon cet auteur, Leibniz avant 1672 était hobbiste en logique. Louis Couturat dans *La logique de Leibniz* répliqua que Leibniz a adhéré «au mécanisme de Hobbes et à sa théorie de l'Etat, mais nullement à sa logique» [1]. Antérieurement à cette discussion, Foucher de Careil avait déjà noté l'influence de la jurisprudence hobbésienne sur Leibniz [2].

Ces opinions ne concernent pas directement la théologie des deux penseurs; elles attirent néanmoins l'attention sur certains faits qui autorisent un rapprochement entre Leibniz et Hobbes en divers domaines. On pourrait croire qu'il en est de même en théologie, d'autant plus que Leibniz témoignait fréquemment à Hobbes une estime exceptionnelle, l'appelant «Subtilissimus» [3] «Profundissimus [4] ou «le philosophe le plus exact, le plus clair et le plus élégant.... cet homme d'un génie presque divin» [5], et jugeant ses écrits vraiment «dignes de ce siècle» [6]. Mais il n'en est rien.

Leibniz signale de graves défauts dans le *De Cive* [7]. Le *Léviathan,* à son sens, ne mérite d'autre nom que celui de livre monstrueux [8], capable de faire plus de mal à la religion qu'une centaine d'autres [9]. Dans son traité *De Corpore,* Hobbes ose dire qu'il n'y a que des substances corporelles, que notre âme corporelle est mortelle par sa nature [10]; selon lui, l'idée de Dieu est inutile pour expliquer les lois et l'ordre social; le dernier

---

(1) Cont. *Log. de L.* p. 462 n° 6.
(2) F. de C. *n. op.* XL.
(3) B. 6, I, 489 *Conf. nat.* 1668.
(4) Erdm. 23. *De Arte Comb.* 1668.
(5) B. 2, I, 58 — 13. VII. 1670.
(6) B. 2, I, 244, L. à Hob. 1674.
(7) B. 2, I, 40 L. à Lambert — 6. IV. 1670.
(8) B. 2, I, 66 L. à Thomasius — Sept. 1670.
(9) B. 1, I, 148 L. à Graevius — 5. V. 1671.
(10) B. 6, I, 178: *De Arte Comb.:* «ipsi omnis substantia corpus» v. B. 6, I, 84 n° 6 *Specimen quaest. philos.* — 1664: «.. Religionem fere perdidit, nec dubitavit libro de Corpore profiteri animam nostram corpoream esse ac mortalem». Cout. op. 343 — 1686.

fondement des lois et de l'ordre c'est la conservation de la paix «principium assumpsisset justo.... *conservationem scillicet pacis*» [1]; toute action est injuste qui s'oppose à la paix d'une société, soit l'Etat, soit la famille. Cela, conclut Leibniz, «ne peut être cru que par un athée» [2].

Hobbes ne s'efforçait pas seulement d'exclure l'idée de Dieu de l'explication de l'ordre moral, il l'excluait aussi de l'univers physique. Il croyait, avec les autres mécanistes, que la figure, la grandeur et le mouvement suffisaient pour rendre raison de tout et que le reste était superflu. L'existence de Dieu, pensait-il, ne peut pas être démontrée par la raison; l'histoire et la révélation seules peuvent l'enseigner. Il semble que cette thèse hobbésienne avait acquis déjà une importance particulière au moment de la composition de la *Confessio Naturae*, puisque dans cet écrit Leibniz fait figurer le nom de Hobbes, tandis qu'il parle des autres athées sans les nommer [3]. Concluons donc que le jeune Leibniz appréciait la profondeur, la subtilité et la rigueur des démonstrations hobbésiennes en sciences politiques, juridiques et physiques, mais qu'il ne cessait pas pour cela, de s'opposer aux erreurs et à l'athéisme du philosophe anglais.

Plus tard, il a sondé mieux encore les erreurs de la théologie hobbésienne, pour les combattre avec vigueur. Ces erreurs ne s'éloignaient pas de celles de Spinoza et Descartes; il s'ensuit que la critique dirigée contre ceux-ci ne passera pas Hobbes sous silence. Dans ses discussions avec Rabel et avec Régis, Leibniz affirme, que Hobbes nie l'existence de la Providence, puisque

---

(1) B. 2, I, 54 L. à J. Chapelain — 1670; v. B. 2, I, 304 L. à Conring — 13. I. 1670; v. B. 6, I, 432, *Elementa juris naturalis* 1669: «Si fingatur nullus est Deus, nihil amplius justum erit, quam quod suadet Thomas Hobbes in libro de Cive».

(2) B. 2, I, 534 L. à Ernst Rheinfels (4) 14/VIII — 1683.

(3) B. 6, I, 489 *Conf. nat.* 1668.

selon lui tout est produit sans choix et par une nécessité [1]. Ainsi, conclut-il, comme Spinoza, Hobbes a dit en termes clairs, ce qui était latent dans les principes cartésiens [2].

La négation de la Providence était dans la logique même de son système qui n'admettait que les substances corporelles. Cette dernière thèse n'était aux yeux de Leibniz qu'un renouvellement de l'épicurisme. Epicure croyait «que toute la substance jusqu'à l'âme, et jusqu'à Dieu même est corporelle, c'est-à-dire d'une matière ou masse étendue»; il s'ensuit, qu'il ne saurait y avoir un Dieu tout puissant et sachant tout, «car comment un corps pourrait-il agir sur tout sans pâtir de tout et sans se corrompre?» Ces idées d'Epicure se retrouvent chez Hobbes [3]. Mais un Dieu qui serait corporel ne serait pas un véritable Dieu.

Les remarques touchant les erreurs hobbésiennes sont plus fréquentes dans la *Théodicée,* où Leibniz analyse les écrits composés par le philosophe anglais à l'occasion de sa controverse avec Bramhall, évêque de Derry. En 1646 Bramhall et Hobbes s'étaient rencontrés à Paris chez le Marquis, Duc de Newcastle et étaient entrés en discussion sur la question «de la Nécessité et de la Liberté» [4]. Leur dispute se continua avec assez de modération après le retour en Angleterre [5]; mais, un peu plus tard, l'évêque envoya un écrit à Mylord Newcastle et souhaita qu'il portât Hobbes à y répondre. Celui-ci répondit, mais en manifestant le désir que sa réponse ne fût pas publiée, parce qu'il craignait que des personnes mal instruites n'abusassent de ses «dogmes» ou de ses doctrines. Il arriva cependant que Hobbes en fit part lui-même à un ami français et permit qu'un jeune anglais en fit une traduction en faveur de cet ami.

---

(1) B. 2, I, 506 L. à Philippe — janv. 1680.

(2) G. II, 563 L. à Nicaise — 15. II. 1697: «.. qu'il n'y a pas de providence .. que ce qui arrive est nécessaire, justement comme Hobbes et Spinoza le disent en termes plus clairs».

(3) Stein 309 — 1630 — *Les deux sectes de naturalistes.* — 1680—1682.

(4) (G. VI, 388 n° 1, *Théod.*

(5) G. VI, 141 n° 72, *Théod.*

Le traducteur garda une copie de l'original qu'il publia en Angleterre à l'insu de l'auteur, ce qui obligea l'évêque à y répliquer, puis Hobbes à «dupliquer» et à publier tout le dossier de la controverse dans un livre intitulé: *Questions touchant la liberté, la nécessité et le hasard éclaircies et débattues entre le Docteur Bramhall, évêque de Derry, et Thomas Hobbes de Malmesbury* [1].

Leibniz avoue dans sa *Théodicée* avoir «lu autrefois ces pièces» et les avoir «recouvrées depuis» [2]. Il a même «cru à propos d'en donner une connaissance distincte» en composant les *Réflexions sur l'ouvrage que M. Hobbes a publié en anglais, de la Liberté et de la Nécessité et du Hasard* [3].

La thèse essentielle de Hobbes, dit-il, est que «tout ce qui arrive.... doit arriver par une nécessité brute, géométrique» et «absolue» [4]. Rien ne se fait au «hasard» [5] tout effet a une cause nécessaire [6] «suivant cette nécessité, tout existe par sa propre essence, aussi nécessairement qu'il faut que deux et trois fassent cinq». Ainsi, conclut Leibniz, rien n'empêche de dire que les choses existent «sans intelligence, sans choix et par conséquent sans Dieu».

Quel est donc le Dieu dont parle Hobbes? Il a avoué lui-même n'avoir point voulu s'en expliquer de peur de scandaliser. De ses affirmations il résulte que la Sagesse, la Bonté, la Justice,

---

(1) Ce livre in 4 contient 348 pages; son titre anglais est: *The Questions concerning liberty, necessity and chance, clearly stated and debated between Dr Bramhall Bishof of Derry and Thomas Hobbes of Malmesbury*. Londres, 1656.

Leibniz remarque (G. VI. 141 n° 72), que les pièces qui s'y trouvent «sont toutes en anglais et n'ont point été traduites, ni insérées dans le recueil des œuvres latines de Hobbes». «Il y a une édition postérieure de l'an 1684 (G. VI, 388, 389) dans un ouvrage intitulé: *Hobbis Tripos* où l'on trouve son livre de la nature humaine, son traité du corps politique et son traité de la liberté et de la nécessité; mais le dernier ne contient ni la replique de Bramhall, ni la duplique de l'auteur».

(2) G. VI, 141 n° 72, *Théod.*

(3) G. VI, 388—399 n° 1,

(4) G. VI, 336 n° 336 n° 372; v. G. VI, 43, 139, 217,

(5) G. VI, 390 n° 3.

(6) G. VI, 392 n° 5,

etc.... ne sont que des fictions attribuées «à une nature incompréhensible» ou «à une substance chimérique» «pour l'honorer» ou «pour intimider et pour amuser les peuples par le culte qu'ils lui rendent». Au fond, ce Dieu n'est qu'un «Tyran usant d'un pouvoir absolu....» [1] ou plutôt c'est «la nature aveugle de l'amas des choses matérielles» [2]. Cette conception a «quelque chose d'étrange.... *d'insoutenable*» [3], de «contraire à la piété» [4]. Mais il était difficile pour un philosophe qui n'admet d'autres substances que les corporelles d'en avoir une autre. Telle est l'appréciation de la doctrine hobbésienne par Leibniz et par Jean Bramhall [5]. Après ces considérations on ne s'étonnera pas de voir Buddeus dans son *Traité de l'Athéisme,* ranger Hobbes parmi les plus grands athées du siècle [6].

Donc Hobbes, Spinoza et même «quelques fois» Descartes, ayant admis que tout est régi par une nécessité absolue, il ne leur restait qu'à supprimer entièrement Dieu ou bien à l'admettre comme une puissance brute [7] et à expliquer tout, après Démocrite, par le concours des atomes: par la matière et le mouvement [8]. Cette «détestable doctrine de Hobbes et Spinoza gâtait beaucoup d'esprits qui se croyaient forts pour nier l'existence de Dieu» [9]. Leur influence néfaste leur a mérité le nom d'imposteurs dans le

(1) G. VI, 398, 399 n° 12, *Théod.*
(2) G. VI. 394 n° 8, ib.
(3) G. VI, 389 n° 2. Système de Hobbes n'était «guère favorable à la providence de Dieu».
(4) G. VI, 398 n° 12.
(5) Bramhall: *Réplique* art. XV. p. 153.
(6) Budd. *Tr. de l'Ath.* p. 87, 92.
(7) G. III, 550 L. à Bourguet — 11. IV. 1710. «Hobbius et Spinoza et aliquando fortasse etiam Cartesius nimis in partem necessitatis inclinant, ut metuendum sit, ne Deum aut tollant, aut instar potentiae brutae considerant».
(8) Dut. V, 169 L. à Hanschium — 15. III. 1713. «Necessitas bruta, qualem introducunt .. qui mundum existere, volunt velut ex concursu atomorum aut materia et motu velut Democriti item Hobbes et Spinoza».
(9) G. III, 632 — 9. I. 1715.

livre de Korholt, *De Tribus imposteribus, Herberto de Cherbury, Hobbio et Spinoza* [1]. Aux grands philosophes dont nous venons de parler, il faut ajouter quelques auteurs de moindre importance. Dans son analyse du livre intitulé *Lineamenta methodi studiorum* de G.Frédéric Bierling, professeur de théologie à Rinteln (+ 1728) Leibniz fait mention en passant d'un savant de Leyde Isaac Vossius (+1689) qui, au dire d'Evremonius, professait l'impiété. Il ajoute d'ailleurs qu'Evremonius lui-même ne valait pas mieux, car à ce qu'on disait, il aurait avant de mourir fait profession d'athéisme [2].

Il est intéressant de savoir que Leibniz n'a accusé ni John Locke (+1704), ni John Toland (+1722), bien que leur doctrine ne s'éloignât pas trop de celles de Hobbes et Spinoza. Le fait est d'autant plus significatif que Nicolas Rémond, chef du Conseil du Duc d'Orléans, dans sa lettre à Leibniz considère les idées de Locke comme aussi dangereuses que celles de Hobbes et de Spinoza [3], et que Buddeus, écrit dans son *Traité de l'Athéisme:* «Toland est le plus grand athée du siècle» [4].

Ce qui a pu faire naître l'accusation d'athéisme contre Locke et Toland, ce fut leur conception de la substance, critiquée par Stillingfleet, évèque de Worcester, dans le dernier chapitre de son discours de 1697 sur la *Vindication de la Trinité;* Leibniz a

(1) G. VI, 339 n° 376; v. Christien Korholt, *De Tribus imposteribus.* Kiel, 1680. La critique de Leibniz et celle des autres théologiens de son temps contre Spinoza et Hobbes trouve aujourd'hui encore des partisans, par exemple l'auteur de l'article *Athéisme,* dans le *Dictionnaire de Théol.* Cath. c. 2004 considère Hobbes et Spinoza comme des athées.

(2) G. VII, 499 L. à Bierling 7. VII. 1711: «.. Vossium de rebus pietatis non optime sensisse, narranti Evremonio facile credo: addo maligni praeterea animi fuisse, sed nescio an Evremonius fuerit multo melior, quem aiunt professum atheum obiisse»; v. Bierling, Lineamenta methodi studiorum. Rinteln, 1711.

(3) G. III, 632; v. p. 63 n. 9.

(4) Budd. *Tr. de l'Ath.* p. 87, 92.

connu et analysé cette critique de Stillingfleet [1]. L'évêque de Worcester reprochait aux deux philosophes d'avoir «banni la substance du monde raisonnable» [2]; et il semble évident, en effet, que s'il n'y a pas de substance, il ne saurait y avoir un Dieu substantiel. A l'appui de cette critique Stillingfleet citait des passages de l'*Essai de l'entendement humain,* (1, I. ch. 4, N° 18 et 1. 2 ch. 13, N° 19, 23, 25) de Locke. Le livre de Toland intitulé: *Le Christianisme non mystérieux* [3], affirmait de son côté «que nous ne saurions avoir l'idée de la substance ni par les sens, ni par la réflexion et que la substance ne signifie qu'une supposition incertaine» ou «quelque chose, on ne sait quoi» [4]. Ainsi, pour l'un comme pour l'autre, l'idée de la substance n'est point accessible à notre connaissance [5].

Mais Leibniz, qui connait le réquisitoire, sait aussi que «Locke a trouvé à propos de répondre à l'évêque de Worcester par un livre en forme de lettre» où il se plaint de ce que Stillingfleet lui ait attribué injustement les erreurs de l'auteur du *Christianisme non mystérieux,* et déclare n'avoir pas eu «la moindre intention de bannir la notion de la substance du monde raisonnable» [6]. Les idées simples et originales, explique Locke, viennent soit des sens, soit de la réflexion que nous faisons sur nos opérations, et les idées générales ne sont que les créatures de notre esprit. Mais ces idées générales que la raison forme ont leur fondement dans les notions simples et originales des sens et de la réflexion, ainsi «l'idée de la substance est une idée de la raison» [7]. On ne connait clairement que les propriétés des choses, la connaissance de la substance est obscure; cependant nous avons coutume de supposer l'existence d'un substratum sans lequel nous ne saurions pas concevoir les propriétés. Ainsi, par

(1) G. III, 229.

(2) G. III, 230; A Discourse in Vindication of the Trinity p. 234, 239, 240. Londres, 1697.

(3) Toland, philos. anglais (+ 1722), Christianity not mysterious. London, 1696.

(4) v. la note 2.

(5) G. III 231 L. à Burnett 1698; Vindication p. 339, 340.

(6) G. III, 235 — 1697: Locke: Lettre p. 35.

(7) G. III, 237.

cette explication Locke a sauvé sa situation ; car bien que la substance ne soit pas connaissable, l'habitude naturelle de notre esprit exige son existence [1].

Toland, lui, resta hostile à l'idée de substance. Cependant Leibniz non seulement ne le regarda pas comme un athée, mais il le défendit contre «quelques ignorants». «On a fait tort» à Toland, écrit-il, car en l'appelant du nom d'athée, on a suivi la mauvaise coutume de considérer comme tels tous ceux qui ne se rendent pas à tous les préjugés [2]. Toland, dit-il, est fort éloigné des matérialistes qui détruisent «non seulement l'immortalité de l'âme, mais même l'existence de la Divinité» [3]. Cette défense n'empêche pas notre philosophe de soutenir que Toland manque «de modération» [4] et même qu'il énonce des thèses identiques à celles de Hobbes, d'Epicure et de Lucrèce ; car pour lui, comme pour eux, «il n'y a d'autre chose dans la nature que les figures et les mouvements» ; et il oublie que c'est «au-dessus de la matière» qu'il faut chercher «l'origine de l'action, de la perception et de l'ordre» [5]. Cette dernière critique équivaut à une accusation d'athéisme ; mais Leibniz n'a pas voulu l'exprimer ouvertement. Pareille réserve ne s'expliquerait pas, si l'on ne savait que Toland jouissait d'une autorité considérable auprès de la princesse Sophie, et que celle-ci lui demandait son avis sur la théorie de la conaissance et sur les autres sujets traités par Leibniz. En défendant Toland, Leibniz croit pouvoir s'assurer à la fois la faveur de la princesse et de l'accusé.

Cet aperçu nous montre que l'époque de Leibniz a été vraiment féconde en impiété et en athéisme [6]. Ces erreurs ont été

(1) Il est à noter que cette réponse de Locke ne semblait pas être connue à M. Paul Roth, dans sa thèse *Leibnizens Polemik gegen Locke auf dem Gebiete der Erkenntnistheorie*, publiée à Leipzig en 1907, puisqu'il n'en parle pas lorsqu'il discute la notion de la substance chez Locke.

(2) G. III, 279 L. à Burnett — (1702)?

(3) G. VI, 519 L. à la pr. Sophie.

(4) G. III, 375 L. à Burnett — 1701.

(5) v. la note 3.

(6) B. 6, I, 489 — 1668 : «Experimur hoc saeculo nostro, feraci pariter scientiae et impietatis».

tantôt déclarées ouvertement, tantôt cachées sous certains principes, mais dans les deux cas le danger était également grand, et notre philosophe en avait conscience. Certes, il lui est arrivé quelquefois à l'exemple des autres critiques, de voir le péril là où en réalité il n'était pas. Mais dans l'ensemble ses craintes paraissent avoir été justifiées. Car il n'y a pas de doute qu'au XVIème et XVIIème siècle les nouvelles théories métaphysiques et la conception mécaniste et profane de l'univers aient favorisé le développement du libertinisme et aient poussé beaucoup de gens à l'athéisme.

Une réaction s'imposait pour sauver les vérités fondamentales de la religion.

2. — L'esprit apologétique de Leibniz.

En effet, l'opposition ne manquait pas de se former un peu partout; Leibniz l'assistait, l'encourageait, la critiquait et l'organisait incessamment.

En Allemagne, le chef de l'opposition était Théophile Spizel. Il mena un combat acharné contre l'athéisme; et c'est pour mieux en faire connaître le danger en expliquant sa naissance et son développement depuis la Renaissance qu'il composa en 1663, le *Scrutinium Atheismi* dont nous avons parlé déjà. Cinq ans plus tard, il adressa une lettre contre l'athéisme: *De eradicando atheismo* [1] à Antoine Reiser [2], son collaborateur.

La même année, en 1668, Leibniz composa sa *Confessio naturae* [3] qu'il présenta à Jean Christian Boinebourg (+ 1672). Par les mains de quelques amis, le traité parvint à Jacques Philippe Spener (+ 1705), prédicateur de Francfort, qui le transmit à

(1) B. 2, I, 24 L. à Thomasius 20. IV. 1669.

(2) Reiser fut l'auteur du traité, *De origine, progressu et incremento antitheismi seu Atheismi.* Augsbourg, 1669.

(3) B. 6, I, 489—493. — 1668.

Spizel [1]. Ce théologien, ayant ajouté au titre la mention «Contra athéistas» fit imprimer l'écrit, à l'insu de son auteur, avec sa propre lettre à Reiser contre l'athéisme. Plusieurs savants érudits et encore plus les gens de piété commencèrent à parler avec éloge de la «doctissima confessio» [2]. Cette circonstance rapprocha les deux auteurs: car Leibniz ayant vu son écrit imprimé avec la lettre *De eradicando atheismo,* approuva l'indiscrétion de Spizel et lui manifesta sa satisfaction en le louant de son zèle [3].

Ce fut le point de départ d'une assez longue correspondance entre les deux hommes. Pendant les années 1669, 1670, 1671, 1672, ils échangèrent douze lettres, dont les trois premières seules se rapportent par leur teneur à la lutte contre les athées. Leibniz insiste sur la nécessité de cette lutte. Tout chrétien doit en être convaincu et les théologiens de toute religion, quelle qu'elle soit [4], ont l'obligation de s'entendre pour vaincre l'ennemi commun «hostes publicus». Même si cette entente ne devait pas s'effectuer, il ne faudrait ni attendre ni se décourager, mais marcher, fût-on seul, contre l'horrible adversaire qui, l'épée nue à la main, menace la vie de la république chrétienne. Un soldat qui a le courage de se jeter seul contre l'ennemi est très méritant; ainsi le philosophe aura des mérites exceptionnels, s'il ose combattre tout seul l'athéisme [5]. Pour ce qui le regarde se déclare décidé à

(1) B. 2, I, 24 Leibniz affirme qu'il a communiqué son écrit: *Confessio naturae, à un ami et celui-ci l'a passé* à Spener; B. 1, I, 80 L. à Spizel 12. XII. 1669. Il présenta son écrit à Boinebourg et après par les mains de plusieurs amis *Confessio naturae parvint à Spener;* G. VII, 480 L. à Koch — 1709: Boinebourg, l'aurait transmis à Spener; v. Dut. VI, II, 146 L. à Maier — 1696.

(2) B. 1, I, 84 — Janv. 1670. «Nihilo minus sereno fronte eam exceperunt eruditorum plurimi ... quanto magis .... deprehenderunt cuncti S. S. Numinis cultores».

(3) B. 2, I, 24: «Laudandus est Spizelii labor, quem ille eradicando atheismo nunc rursus impendit».

(4) B. 1, I, 81 L. à Spizel — (12) 22/XII. 1669. «Certamen contra atheos susceptum, nemo est, qui Reipublicae Christianae pernecessarium judicet. Ad hos opprimendos conspirare, hic tuto συγχρητιζειν omnes omnium religionum theologi deberent».

(5) ib. «Tanto maior illorum gloria est .. qui ex tanto numero prope soli prodeunt, et a Republicae christianae velut jugulo imminentem gladium depellent».

défendre la religion, bien qu'il ne s'y croie pas suffisamment préparé et ne soit pas un théologien de profession ; il estime, avec Tertulien, que «contre l'ennemi public tout homme doit se faire soldat» [1]. Ainsi encouragé, Spizel, tout en déplorant le petit nombre des savants qui entreprennent la lutte contre les athées, assure Leibniz que, quand il resterait seul à défendre la religion, il ne perdrait pas courage et ne cesserait pas la besogne commencée dans le *De eradicando atheismo ;* au contraire, il y consacrerait sa vie entière et toutes ses méditations pour aboutir à la victoire [2].

Devant le zèle de cet apologiste, Leibniz semble oublier son aveu antérieur «ego non theologus» et multiplie les recommandations d'ordre théologique. Pour réfuter efficacement l'athéisme «ad monstrum atheismi debellandum», il faut, dit-il, élaborer un ouvrage dans lequel on démontrera en premier lieu le fondement rationnel de la religion naturelle. Ce fondement est constitué principalement par l'existence de Dieu, l'Être le plus puissant et le plus sage. De cette vérité dépendent toutes les autres. Ainsi l'existence de Dieu étant démontrée, il sera facile de prouver toutes les autres vérités et ce procédé nous amènera à la victoire : «Compendiosior erit ad victoriam via». Mais, pour obtenir ce résultat il faut que les démonstrations soient vraiment rigoureuses, solides, «solide atque accurate», qu'elles résolvent toutes les difficultés sérieuses et qu'elles envisagent le problème dans tous les détails, tant au point de vue de l'érudition exégétique et historique, qu'au point de vue abstrait et philosophique. Comme ces exigences surpassent presque les forces d'un seul homme, il est nécessaire d'unir autant que possible les efforts de plusieurs sa-

(1) B. 1, I, 81 L. à Spizel (12) 22/XII 1669. «Ego tametsi non theologus, nihilominus, quando ut Tertulianus ait, adversus publicos hostes omnis homo miles est».

(2) B. 1, I, 84 — janv. 1670. «.. abest ut unica illa de atheismo eradicando epistola totum negotium rite confectum esse existimem, ut longe plura restare sciam tam dicenda quam agenda priusquam eventum felicem successumque prosperum sperare queamus».

vants et érudits. Nul doute qu'on ne puisse ainsi arrêter le progrès rapide de l'athéisme qui pénètre partout, et dont on ne peut attendre que l'anarchie universelle et le renversement de l'ordre social [1].

En réalité, il y a déjà quelques savants en Allemagne, qui contribuent à la défense de la religion contre le danger de l'athéisme. Leibniz nomme surtout Gérard Walter von der Meülen, ou Molanus, abbé de Loccum (+ 1722), Jean Louis Fabricius (+ 1697) «théologien célèbre du feu Electeur Palatin Louis Charles», et Hermann Conring (+ 1681), savant et philosophe de Helmstedt. Ces trois hommes certainement ne refuseraient pas de devenir collaborateurs de Spizel.

Molanus a composé un livre *De veritate religionis christianae reformatae* en deux parties, dont la première a pour objet le christianisme en général, tandis que la seconde ne concerne que la religion réformée [2]. Lui-même a fait savoir à Leibniz [3] que Conring a promis de publier de son côté un *De veritate religionis christianae* [4]. Notre philosophe attend avec impatience la réalisation de cette promesse, «avide expecto quae circa religionem te moliri» [5]; il la désire d'autant plus qu'il sait que Conring prépare son livre depuis plusieurs années par des lectures et des méditations [6]. Sans doute il doit avoir bien des idées remarquables [7], surtout au sujet du fondement de la religion, c'est-à-dire de l'exis-

(1) B. 1, I, 85 L. à Spizel (10) 20/II 1670. «.. rationis est compendia sectari, donec sit qui justo opere tantam mollem debellet. Id est praedemonstrari accurate debet religionis naturalis veritas, nimirum existentia Entis perfectissimi et sapientissimi, id est Dei, animaeque nostrae immortalitas .. ne quid hostium a tergo relinquatur .. optem exoriri aliquando, qui omnigenae eruditionis historiaeque ac linguarum, tum philosophiae quoque subsidiis instructus».

(2) B. 1, I, 85 L. à Spizel (10) 20/II 1670.

(3) B. 2, I, 325 L. à Conring — avril 1677.

(4) B. 1, I, 85.

(5) B. 2, I, 325.

(6) ib. «post tot annorum lectionem atque meditationem exquisitum aliquid a te pollicentur etiam qui ab adversa parte stant».

(7) B. 2, I, 367 L. à Conring — 10. VI. 1677. «non dubito quin multa habeas praeclara cogitata, quae nondum comparent in scriptis .... et in religionis quoque negotio».

tence de Dieu et de l'immortalité de l'âme. Leibniz voudrait principalement que Conring lui fasse connaître ses démonstrations de l'existence de Dieu. Il espère y trouver des choses qui lui donneront satisfaction et lui serviront à perfectionner ses propres démonstrations [1]. Enfin, pour encourager Conring dans ses préoccupations apologétiques, il observe que tout homme pieux et instruit doit avoir pour but principal de rendre raison de ses espoirs futurs [2].

Fabricius a publié en 1662 un livre intitulé *Apologia generis humani contra calumniam atheismi* dans lequel, comme montre le titre, il prend la défense du genre humain, «pour le purger de l'imputation de l'athéisme» [3]. Aucun peuple, et nulle part, n'a été athée. Leibniz approuve entièrement cette thèse: «quod et ego verissimum judico» [4]. Fabricius, dit-il, ne pouvait mieux servir la cause de la religion qu'en choisissant ce sujet et en le traitant comme il l'a fait; car justement à cette époque on a prétendu de tous côtés avoir «découvert des nations entières qui n'avaient aucune idée de Dieu, ni des noms pour marquer Dieu et l'âme, comme à baie de Soldanie, dans le Brésil, dans les îles Caribes, dans le Paraguy» [5].

Plus tard, en 1683, Leibniz voudra entraîner Louis Veit Seckendorf (+ 1692), chancelier de l'université de Halle, à la lutte contre les athées et les libertins. Il l'invitera à écrire contre leurs erreurs, en l'assurant du succès, que lui vaudront la rigueur de ses raisonnements, mais aussi et surtout son autorité personnelle: «Tu non rationibus tantum, sed et auctoritate tua plurimum ob-

---

(1) B. 2, I, 325. «.. Unum a te desiderare audeo, nimirum quae sit sententia tua, de illis demonstrationibus quae de vertice rerum, mente et immortalitate animae feruntur. Velim enim argumentum illud coli diligentius et .. exquisitis demonstrationibus si fieri potest adornari».

(2) B. 2, I, 325 L. à Conring — avril 1677. «.. esse debere arbitror piis omnibus, quibus vitae genus inquisitionem permittit, maximam et novissimam sollicitudinem, ut rationem spei suae reddere possint».

(3) *Nouveaux Essais sur l'Entendement humain*. l.: I, ch. III, n° 8; (éd. Flammarion p. 64).

(4) B. 1, I, 85; v. G. III, 249 L. à Burnett 20. I. 1699.

(5) *N. Ess.* l.: I, ch. III, n° 8; (Flam. 64).

sistes». Ordinairement, écrit-il, les libertins, les esprits forts ou les athées n'ont pas de connaissances profondes; ils ne s'appuient que sur des raisonnements faux et sur des railleries. Or ces gens là, devant un savant qui s'oppose à leurs erreurs et à leurs ignorances, se trouvent désarmés et se rendent à ses raisons [1].

On le voit, tantôt Leibniz collaborait avec les adversaires de l'athéisme en Allemagne, tantôt il s'efforçait de les organiser et d'unir leurs efforts pour leur assurer la victoire.

L'opposition en France n'était pas moins forte qu'en Allemagne. Leibniz y voyait de grands philosophes et de grands érudits qui se mettaient à défendre la religion; ainsi David Derodon (+ 1664), Antoine Arnauld (+ 1694), Blaise Pascal (+ 1662) et Pierre Daniel Huet (+ 1721). Leur action était dirigée principalement contre les beaux esprits, mais elle visait aussi les véritables athées.

Il est probable que Leibniz n'a pas connu David Derodon, puisqu'il n'en parle pas dans ses écrits. C'est seulement en 1715 que le mathématicien Louis Bourguet lui a signalé un écrit de cet auteur: *Contre les athées,* portant en sous-titre: *La Lumière de la raison opposée aux ténèbres de l'impiété.* Ce traité en dix chapitres réfute les objections des athées et montre qu'il y a un Dieu [2].

Dès 1673, Leibniz écrivait au duc de Hannovre, Jean Frédéric, que «le méditatif» Arnauld se préoccupait beaucoup de la défense de la religion et s'efforçait non seulement de ramener les hérétiques, mais surtout de confondre la pire des hérésies: l'impiété et l'athéisme [3]. Son correspondant lui envoya en 1678 un

---

(1) Stein 312, L. à Seckendorf 1. I. 1683: «nec ulla re mellius emendari possunt, quam ignorantiae suae pudore, quem tam maxime sentiunt, cum vident praestantes ingenio, prudentia et auctoritate viros, impias eorum ineptias condemnare».

(2) Derodon professa la philosophie à Orange, à Nimes et à Genève. Le livre dont il est question ici a été publié à Orange en 1647, puis à Genève en 1665. Son second ouvrage: l'*Athéisme convaincu: traité démontrant par raisons naturelles, qu'il y a un Dieu,* parut à Orange, 1649.

(3) B. 2, I, 231, L. à J. Frédéric 26. III. 1673: «nicht allein Kezer, sondern auch welches aniezo die gröszte Kezerey: Atheisten und ruchlose zu bekehren».

Traité de la religion contre les athées composé par un auteur inconnu. Notre philosophe l'ayant lu répondit qu'il avait vu chez M. Arnauld, «l'auteur de l'art de bien penser» un chapitre qui contenait «la même chose, en substance» [1]. Tout s'y ramenait à la démonstration suivante: dans cette vie nous ne sommes pas capables de vérifier d'une manière absolument claire les principes de la religion, c'est-à-dire l'existence de Dieu et l'immortalité de l'âme. Etant donné ce fait, si on ne croit pas ici-bas, on ne gagne rien et on risque tout. Au contraire, quand on croit on ne perd rien ici-bas, et on gagne l'éternité, si elle existe.

«Ce raisonnement, observe Leibniz, ne conclut rien de ce qu'on doit croire, mais seulement de ce qu'on doit faire. C'est-à-dire il prouve seulement que ceux-même qui ne croient ni Dieu, ni âme immortelle, doivent agir comme s'il y en avait». Ceci est insuffisant «il faut de toutes autres raisons pour convertir les athées, celles-ci sont propres à les persuader de vivre et non pas à les faire croire». La théologie dispose «de véritables raisons», bien établies qui satisfont aux deux exigences de la pratique et de la théorie, «pour maintenir la religion».

D'ailleurs ce genre de démonstration n'est pas nouveau, remarque notre philosophe; on en trouve des éléments déjà dans Cicéron «qui parlant de l'immortalité de l'âme, dit qu'il ne veut pas qu'on lui ôte de l'esprit cette erreur, si c'en est une. Car, dit-il, si c'est une vérité, j'en puis espérer des biens immenses; et si je me trompe, je ne dois pas craindre que les morts se moquent un jour de moi. Au lieu que ceux qui sont dans des senti-

(1) V. Antoine Arnauld: *La logique ou l'art de bien penser*, publiée pour la première fois à Port-Royal, 1662. Leibniz semble se référer au ch. XVI.: Du jugement que l'on doit faire des accidents futurs; éd. par Jourdin p. IV, ch. XVI, p. 338—339. Paris, 1843.

ments contraires pour obtenir ici quelques petits avantages, hasardent ce qui est bien plus considérable infiniment» [1].

Le septième article: «Qu'il est plus avantageux de croire que de ne pas croire ce qu'enseigne la religion chrétienne» [2], dans *les Pensées* de Pascal, présente un argument semblable; c'est la preuve connue sous le nom de «pari de Pascal» [3]. Pascal, on le sait, fait peu de cas des démonstrations abstraites et métaphysiques par lesquelles Platon, St. Thomas, et les autres philosophes prouvent l'existence de Dieu. Selon lui, les arguments employés jusqu'à son temps n'ont rien de solide, et se révèlent inaptes à convaincre; inutile donc de s'appuyer sur eux [4]. Les seuls arguments dans lesquels, à son sens, nous pouvons avoir une certaine confiance, ce sont des arguments moraux, analogues à celui dont nous venons de parler.

Leibniz connaissait déjà en 1671, par l'intermédiaire du savant français Louis Ferrand, (+ 1699) les «*Pensées* de Monsieur Pascal sur la religion» [5]. Pendant son séjour à Paris, il ne manque pas l'occasion de faire connaissance avec la sœur de Pascal «femina erudita et ingeniosa» et avec le duc de Rohanes, bien fa

---

(1) B. 2, I, 441 L. à J. Frédéric 1678. Leibniz interprète ici un passage du dialogue intitulé: Cato Major *seu De Senectute* n° XXIII: «Quod si in hoc erro, quod animos hominum immortales esse credam, libenter erro; nec mihi hunc errorem, quo delector, dum vivo, extorqueri volo: sin mortuus (ut quidam minuti philosophi censent) nihil sentiam, non vereor, ne hunc errorem meum mortui philosophi irrideant». Ed. Garnier t. XVIII, p. 274; v. les textes analogues Garnier t. XVII, Tusculana l. I, De contemnenda morte n° XI, p. 37; n° XVII, p. 47; n° XXXII, p. 70.

(2) voir éd. Flammarion, *Pensées de Pascal* p. 97; cet article dans l'édition Brunschwicg II, 141, n° 233. Paris, 1904, porte le titre: Infini et fini.

(3) Tatarkiewicz, *Historja filozofji* II, 60. Lwow, 1931; Bréhier, *Hist. de la philos.* II, 141. Paris, 1929. Pascal lui-même emploie le terme: parier v. l'éd. Flam. p. 101, l'éd. Brunschwicg II, 146, n° 233.

(4) Brunschwicg II, 427, n° 543. *Pensées de Pascal:* «les preuves métaphysiques sont si éloignées du raisonnement des hommes et si impliquées qu'elles frappent peu; et quand cela servirait à quelques-uns, ce ne serait que pendant l'instant qu'ils voient cette démonstration; mais une heure après ils craignent de s'être trompés».

(5) B. 1, I, 118 Ferrand à L. 13. II. 1671.

miliarisé avec la doctrine du penseur [1]. Grâce à ces personnes et à la lecture de différents passages des *Pensées*, il n'a pas eu de peine à comprendre que le principal but des travaux de Pascal était de propager la piété. Il jugeait digne d'éloge [2] et d'une réelle valeur probante les pensées sur la religion, surtout parce que l'auteur «passait.... pour un excellent géomètre....; cela était avantageux à la religion même, quand on voyait par son exemple que des esprits forts et solides peuvent être bons chrétiens en même temps» [3]; et ses «belles productions.... dans les sciences les plus profondes» donnaient «du poids aux pensées.... sur la vérité du christianisme» [4].

En dépit de cette indéniable valeur, Leibniz trouvait à l'argumentation pascalienne sur l'existence de Dieu, des défauts sérieux. Il reprochait surtout à Pascal de nier la puissance des démonstrations abstraites ou métaphysiques, pour admettre presque exclusivement les preuves morales. Ayant écarté les arguments métaphysiques, l'auteur des Pensées n'a pas pu les remplacer par d'autres plus clairs et plus certains. La conscience de cette impuissance le portait à une sorte de scepticisme ou de méfiance à l'égard de tout raisonnement, même à l'égard de preuves morales. Or, observe Leibniz, la certitude du raisonnement métaphysique n'est pas moindre que celle des démonstrations morales [5].

(1) B. 2, I, 533 L. à Seckendorf 1. VI. 1683; v. Stein 313 — 1. I. 1683.

(2) B. 2, I, 533 L. à Seckendorf 1. VI. 1683: «Concilia praeclara, quae pietatis propagandae causa agitabat».... «Pascal et Huet .... pro Religione cum laude scripserunt».

(3) G. III, 195 L. à Burnett (1) 11/II 1697.

(4) G. III, 196 L. à Burnett (1) 11/II 1697.

(5) G. III, 415 (1709): Contre le «pari» de Pascal, Leibniz opposa une critique sévère dans ses: *Remarques sur un petit livre traduit de l'anglais, intitulé Lettre sur l'Enthousiasme publiée à La Haye en 1709, où l'on montre l'usage de la Raillerie. Cette critique était analogue* à celle qu'il l'avait énoncée au sujet du *Traité de la religion contre les athées* (v. p. 73). Il reste à noter que la lettre sur l'Enthousiasme est une traduction du: *A Letter concerning Enthousiasm*, écrit par Lord Shaftesbury en septembre 1707; v. *Characteristicks* I, 1—55. Londres, 1733.

Sans doute, dit-il, il faut reconnaître, que les arguments abstraits employés partout jusqu'à présent, n'étaient pas parfaits; ils demeuraient fort éloignés de la rigueur véritable et ne procuraient en conséquence, qu'une certitude morale. Cependant Pascal se trompait lorsqu'il croyait qu'il n'y avait pas moyen de parfaire les démontrations métaphysiques. Il est possible de leur donner une rigueur absolue; et cette rigueur, une fois atteinte, procurera une efficacité indéniable à notre raisonnement contre les attaques des athées [1].

Huet s'oppose à l'athéisme avant tout par deux de ses ouvrages: la *Demonstratio evangelica ad serenissimum Delphinum*, parue en 1679 et la *Censura philosophiae Cartesianae* publiée en 1689 à Paris. Le premier ne contient pas de démonstrations rationnelles de l'existence de Dieu; l'auteur y établit la vérité du christianisme par les données de l'histoire sainte, de l'ancien et du nouveau Testament; en ramenant ses raisonnements à la forme géométrique: sept définitions, deux postulats, quatre axiomes et dix propositions.

Leibniz, pendant son séjour à Paris, a vu en manuscrit la *Demonstratio evangelica* [2], il en a reçu ensuite des nouvelles par

---

(1) B. 2, I, 112 n° 8 L. à J. Frédéric 1671. «Ingeniosissimus Paschalius in *Cogitationibus* postumis negavit de hac re laborandum esse; habituros enim nos ratiocinationes quaesdam abstractas metaphysicas in fumum abituras in quibus nihil solidi, nihil animos commoventis, agnovit scilicet, tales esse quas hactenus habemus, quod certe nimis verum est. De melioribus obtinendis, quia nullas, opinor, invenerat, desperavit, more magnorum ingeniorum, ut non credant' quicquid ipsos quaerentes fugit, inveniri a quoquam posse»; B. 2, I, 533. «Unum dicam, Pascalium moralibus solum argumentis .... studuisse, metaphysicis vero, quibus Plato et Thomas, aliique Philosophi et Theologi ad divinam existentiam, animarumque immortalitatem comprobandam usi sunt, non multum tribuisse in quo ipsi non assentior. Puto enim, Deum non tantum in historia sacra et civili aut etiam naturali nobis loqui, sed et intus in mente nostra, per abstractas illas a materia, aeternasque veritates. Et licet fatear argumenta illa nondum ad plenae demonstrationis vim perducta esse, tantam tamen jam tum mihi habere videntur, quantam ipsa moralia, et credo paulatim ab hominibus perfici, ac forte aliquando rigorosa demonstratione absolvi posse».

(2) B. 2, I, 533: «vidi opus Huetii cum non nisi in manuscriptum haberetur»; v; B. 1, II, 239 L. à Ferdinand — déc. 1676.

Graevius, Placcius, Elsevier, Justel, Conring [1]; ce qui montre qu'on s'intéressait partout à ce livre, même avant sa publication. Dès qu'il eut paru, des exemplaires en furent demandés de tous côtés, et Leibniz s'empressa d'en acquérir un. Il estimait beaucoup la *Demonstratio*, la jugeant une œuvre de grande érudition [2], mais il en déplorait les lacunes. Huet, s'étant attaché presque exclusivement à la démonstration du Messie par les prophètes, n'envisage pas «toutes les autres choses qui se peuvent dire pour et contre la religion chrétienne» [3]; or il y a des vérités plus importantes que celle du Messie, en particulier et avant tout celle de l'existence de Dieu, qui constitue le fondement même de la religion [4].

Leibniz ne s'est pas prononcé au sujet de l'efficacité de la *Demonstratio* auprès des libertins et des athées. Sur cette question, deux jugements opposés lui ont été communiqués en même temps, en 1679: l'un par Jean George Graevius (+ 1703), et l'autre par Henri Justel (+1693). Au dire du premier, l'efficacité de *Demonstratio* se révéla extraordinaire et la citadelle de l'impiété en fut détruite de fond en comble: «Non potuit arx impietatis invadi melius, ac expugnari honestius, ut nunc tota jaceat in ruinis» [5]. Justel écrit au contraire qu'en France «les libertins n'en sont pas convertis» et vont jusqu'à soutenir que le livre de Huet «n'a rien dit de nouveau» [6]. Il est probable que ce livre agit tout autrement sur les libertins de France que sur ceux de Hollande; ainsi s'expliquerait l'opposition des deux témoignages.

Dans le second ouvrage: *Censura philosophiae cartesianae*, Huet s'efforça de faire voir que les principes de la philosophie de Descartes conduisaient à l'athéisme. Nous avons constaté déjà que Leibniz était à peu près du même avis; les deux critiques furent

(1) B. 1, II, 463 — avril 1679; v. B. 1, II, 503 — 24. VII. 1679; B. 1, II, 247 — févr. 1677; B. 2, I, 404 — 1678; B. 1, II, 512 — 1679; B. 1, II, 429 — 1679; B. 2, I, 457, 325

(2) B. 2, I, 481 «thesaurus eruditionis».

(3) B. 1, II, 280 L. à Justel — juillet 1677.

(4) B. 2, I, 458 L. à Huet — févr. 1679: «maxima conclusionum est, post duas illas capitales de Deo et Mente».

(5) B. 1, II, 480 — 20. V. 1679.

(6) B. 1, II, 502 — 24. VII. 1679.

donc d'accord pour s'opposer aux principes de la philosophie cartésienne.

Ainsi, selon notre philosophe, l'opposition à l'athéisme en France s'est montrée très active; mais l'efficacité de ses efforts s'est trouvé diminuée, au moins en partie, par le scepticisme et par le défaut de confiance dans les forces de la raison humaine.

Leibniz a appris aussi qu'en Angleterre il y avait «un grand nombre» de livres faits «pour prouver la vérité de la religion» [1]. Mais il arrive quelquefois, dit-il, que ces livres, manquent leur but et servent en réalité «d'interprêtes aux ennemis de la religion». On y trouve exposées sur le même plan les objections et les réponses qui leur sont faites; il en résulte qu'on étudie les objections «sans se mettre en peine de lire les réfutations». Pour éviter ce défaut, il faudrait: «que tous les livres pour la Religion ressemblassent à ceux de M. Grewet, de M. Ray ,qui démontrent la sagesse de Dieu dans la nature» [2].

En 1679 Graevius renseigne Leibniz sur un traité de Samuel Parker (+1688) *De Deo et providentia divina doctum et dissertum opus,* et sur un commentaire de Ralph Cudworth (+1688) *Contra atheos* [3]. Et en 1612, un français Pierre Coste, précep-

---

(1) G. III, 282.

(2) G. III, 283 L. à Burnett — 27. II. 1702: Leibniz y parle de Néhémie Grew, auteur de la *Cosmographia sacra; or, a Discourse of the Universe, as it is the Creation and Kingdom of God,* publiée à Londres en 1701; et de Jean Ray ou Wray, savant naturaliste de comté d'Essex qui composa le *Wisdom of god manifested in the Works of the Creation,* Londres, 1691.

(3) B. I, II, 449 Graevius à L. 14. III. 1679. Le plein titre de l'ouvrage de Parker est: *Cogitationes de Deo et Providentia divina adversus Atheos et Epicureos: disputatio* I, an philosophorum ulli et quinam athei fuerint? p. 1—101. II. Existentia Dei demonstratur a rerum finibus p. 103—216. Londres, 1678, 1704. Le commentaire de Cudworth, dont il est question ici, est intitulé: *The true intellectual System of the universe wherein all the reason and philosophy of atheism is confuted.* Londres, 1678. L'auteur y expose les erreurs des athées de tous les temps et les réfute par des arguments empruntés à la raison et à la révélation.

teur des enfants de Lord Shaftesbury, envoie à notre philosophe les œuvres de ce Lord, moraliste et poète, réunies et publiées l'année précédente sous le titre *Characteristicks of men, manners, opinions, times*. Leibniz en les analysant y relève des considérations sur l'athéisme «véritable», qui «fait tout dépendre du hasard ou du concours des causes non intelligentes» [1]. Il connait aussi le *Pro veritate religionis*, du duc de Buckingham [2], et n'ignore pas que de savants théologiens comme Jean, évêque de Salisbury [3], Stillingfleet, évêque de Worcester [4] et l'abbé Richard Bentley (+ 1742), son chapelain [5] défendent la piété et combattent l'athéisme dans leurs discours et leurs sermons.

Leibniz estime d'une manière particulière Bentley qui a beaucoup «de solidité» et «d'érudition» [6], et s'étonne qu'à Oxford il se soit trouvé des gens pour oser parler avec mépris «d'un aussi excellent homme» [7]. Aussi, après avoir lu en anglais [8] ses «incomparables discours» pour la religion et contre l'athéisme, fut-il ravi «de les relire en beau latin» dans la traduction que lui envoya le

(1) G. III, 429 vers 1712: Leibniz en écrivant ses Remarques sur les trois volumes intitulés: *Characteristicks of Men, Manners, opinions, times, in threes volumes* .... déclare de trouver des réflexions sur l'athéisme au début de second volume. En effet, C. A. Ashley Shaftesbury traite de l'athéisme dans la Ière partie: Religion and Virtue (v. II, p. 1—14) et dans la IIIème: Now as to Atheism (v. II, p. 69—74) v. *Characteristicks*, Londres, 1714.

(2) B. 2, I, 547 L. à Seckendorf 26. VII. 1686.

(3) G. III, 178 L. à Burnett 7. III. 1696; v. G. III, 220 L. à Burnett 1698

(4) G. III, 218.

(5) G. III, 217.

(6) G. III, 211 — 24. VIII. 1697.

(7) G. III, 221 L. à Burnett 1698.

(8) Voici le titre anglais des sermons publiés en 1693 à Londres par Bentley: *Eight Sermons against Atheism, preached at the Hon. Robert Boyle's Lecture in the Year* MDCXCII, (voir une édition Oxford, 1809).

prédicateur de la cour brandebourgeoise Ernest Daniel Jablonski [1].

Le plus grand mérite de Bentley était d'avoir adopté en apologétique les vues des savants modernes [2] et surtout celles de Newton et de Robert Boyle. Il a tiré des conséquences des principes newtoniens de l'attraction et du mouvement en faveur de la piété et de la religion [3]; et il s'est conformé aux intentions de Robert Boyle, s'étant proposé de «faire connaître la sagesse de Dieu, par la physique et mathématique» [4], c'est-à-dire «par la connaissance et les découvertes» [5] «de plus en plus profondes des merveilles de la nature» [6]. Il est à noter, en effet, que Robert, fils du Comte de Cork (+ 1691), a institué par testament une fondation pour un certain nombre de sermons qui devaient être prêchés, chaque année, pour la défense de la religion naturelle et révélée. Bentley, choisi le premier [7] en 1692 pour remplir les intentions du fondateur, prit pour thème l'absurdité de l'athéisme

---

(1) La traduction de Jablonski porte ce titre général: *Stultitia et irrationabilitas Atheismi Demonstrationibus ab emolumento atque voluptate vitae religiosae facultatibus animae humanae, structura corporis animati, origine et Compage Mundi evicta, octo orationibus sacris habitis in praelectione instituta a Roberto Boyleo A. MDCXCII a R. Bentley in Templo S. Martini in Campis.* Berlin, 1696. Voir la note 1 p. 81; voir aussi: G. III, 220, 228 L. à Burnett 1698.

(2) G. III, 217 — 1697.

(3) G. III, 260 L. à Burnett1700; v. G. III, 262.

(4) G. III, 274 — 1701.

(5) G. III, 278.

(6) G. III, 279, 274.

(7) Bentley lui-même nous raconte ceci dans la courte préface à ses sermons: *A confutation of Atheism.* V. éd. Oxford, 1809, ou Jablonski Berlin, 1696; voir aussi: *Dictionnary of National Biography* par Leslie Stephen. Londres, 1885 t. IV, p. 309.

et composa à cette occasion huit sermons [1] qui eurent de nombreuses éditions en anglais et furent traduits en plusieurs langues [2]. Leibniz ne cesse d'approuver la manière de procéder de Bentley. Celui-ci, dit-il, «a fort bien fait» en employant des moyens aptes «à convaincre les profanes». Bentley a bien compris que le raisonnement philosophique doit utiliser les sciences physiques et mathématiques au service de la religion et de la piété. C'était précisément ce que désirait Leibniz.

Cette revue des efforts des adversaires de l'athéisme, en Allemagne, en France, et en Angleterre, nous montre d'une part que Leibniz attachait une importance capitale à la lutte contre l'athéisme et à l'apologie des vérités fondamentales de la religion et d'une autre part, qu'il constatait avec regret l'insuffisance partielle de ces efforts pour supprimer le danger.

---

(1) Voici leurs titres particuliers d'après la traduction latine de Jablonski :

I Stultitia et irrationabilitas atheismi et (quem vocant) Deismi respectu ad ipsam praesentem vitam ; page 1 — prononcé le 7 Mars 1692.

II Materia et motus cogitare nequeunt seu Confutatio atheismi argumento ducto a facultatibus animae ; page 57 ; le 4 Avril 1692.

III, IV, V Confutatio atheismi argumento ducto a structura et origine humani corporis ;

III page 107 ; le 2 Mai 1692.
IV » 155 ; le 6 Juin 1692.
V » 208 ; le 5 Septembre 1692.

VI, VII, VIII : Confutatio atheismi ab origine et compage mundi.

VI page 261 ; le 3 Octobre 1692.
VII » 312 ; le 5 Novembre 1692.
VIII » 373 ; le 7 Novembre 1692 (voir la note 1 p. 80).

(2) Michaud *Bibliogr. universelle* t. 3 p. 676.

Pour mettre réellement fin au danger de l'athéisme, Leibniz croit nécessaire d'en détruire tout d'abord la racine ou la source. Ce but ne pourra être atteint, croit-il, que par le moyen d'une philosophie solide et d'une société d'apologistes. Comme elles n'existent encore ni l'une ni l'autre, il faut, dit-il, les instituer.

Nous l'avons vu, selon Leibniz, l'athéisme avait sa source dans la conception mécaniste de l'univers, prise dans un sens absolu. On prétendait pouvoir tout expliquer par la grandeur, la figure et le mouvement, sans être obligé d'admettre l'existence de Dieu. Ainsi, dans la conception mécaniste, la grandeur, la figure et le mouvement jouaient le rôle de principes absolus ou de raisons dernières des choses. Notre philosophe a bien vu que, pour combattre le danger de l'athéisme, il importait de faire voir l'insuffisance des éléments mécanistes, pour une explication totale de l'univers. Il ne cessa d'y travailler lui-même pendant toute sa vie, sous des formes diverses.. Dans la *Confessio naturae,* il part de la position de ses adversaires. Si l'on supposait, dit-il, comme le veulent Galilée, Bacon, Gassendi, Descartes, Hobbes et Digbé, restaurateurs modernes de la doctrine de Démocrite et d'Epicure, que tous les phénomènes se réduisent aux causes matérielles, il faudrait se demander quelle est la raison dernière de ces principes eux-mêmes. Est-elle dans l'essence du corps? En analysant la définition du corps, on n'y trouve point la raison suffisante de la grandeur, de la figure, du mouvement et de la cohésion; on doit donc chercher celle-ci hors du monde corporel, dans un Esprit, c'est-à-dire en Dieu: «Quod ratio phaenomenorum corporalium reddi non possit, sine incorporeo principio, id est Deo». Ainsi, Bacon a eu raison de dire que la connaissance superficielle de la philosophie éloigne de Dieu, mais que sa connaissance profonde conduit à Dieu. Un mécaniste, lorsqu'il approfondit sa conception, est obligé de reconnaître, d'un côté son insuffisance,

et de l'autre, la nécessité de l'existence d'un principe incorporel, autrement dit, de Dieu [1].

Dans les lettres adressées en 1668 et 1669 à son maître Thomasius, professeur de l'Université à Leipzig, Leibniz soutient que la conception mécaniste doit être conciliée avec celle d'Aristote, et par conséquent qu'elle doit faire une place, à côté de la matière, de la forme, et du mouvement, à l'intelligence. Il avoue d'ailleurs n'être pas l'initiateur de cette réforme, et ne faire que continuer la tâche entreprise déjà par Jules César Scaliger (+ 1558), Kenelmus Digbe (+ 1665), Thomas l'Anglais (+ 1676), Jean-Baptiste du Hamel, Jean de Raei (+ 1702), Abdias Trew (+ 1669) et Erhard Weigel (+ 1699), qui tous ont essayé de mettre d'accord la philosophie moderne avec celle d'Aristote [2]. Ensuite il déclare s'être trouvé en face de deux conceptions différentes de la philosophie aristotélicienne : l'une résultant de l'interprétation des scolastiques, l'autre de celle des modernes [3]. Or, il croit impossible d'unir la philosophie moderne à la première conception, mais ne voit au contraire aucun obstacle à le faire, dans le second cas. Ce qui empêche avant tout la conciliation de l'aristotélisme scolastique avec la philosophie mécaniste, déclare-t-il, c'est la notion des formes substantielles. La conséquence de cette théorie des formes substantielles est désastreuse, car si les corps peuvent se mouvoir eux-mêmes, il est inutile de chercher le premier moteur, et la porte est ouverte à l'athéisme.

---

(1) B. 6, I, 490 — 1668 : «Anatomen corporum mente aggredior, tentaturus an eorum quae in corporibus sensu apparent, rationem reddere possibile sit sine suppositione causae incorporalis.... Corpora sibi non sufficere nec sine principio incorporeo subsistere posse».

(2) B. 2, I, 10 ; v. B. 2, I, 19.

(3) B. 2, I, 15, (20) 30/IV 1669.

Aristote et les mécanistes modernes évitent cette conséquence en admettant l'inertie des corps [1] et cet axiome: «quicquid movetur, habet causam motus extra se». La conception scolastique, dépourvue de ces principes, n'est conciliable, ni avec la vraie philosophie aristotélicienne, ni avec celle des modernes.

Mais rien n'empêche l'union de ces deux dernières philosophies, car la matière, la forme et le changement, peuvent se réduire à la figure, à la grandeur, et au mouvement. La matière, selon Aristote comme selon les modernes, n'a que deux attributs: l'extension et l'impénétrabilité. Ces deux attributs constituent en même temps la forme primitive [2]. Lorsque les parties de la matière sont en repos, on dit que c'est la matière première. De cette dernière, tout est produit par le mouvement. Le mouvement, en disposant les parties de la matière, leur rend une forme. Celle-ci est substantielle, car il n'y a rien dans le corps qui serait avant elle, il n'y a rien de plus simple, rien de plus intérieur. Telle est la meilleure explication du célèbre axiome péripatéticien «forma educitur e potentia materiae». Or, cette forme, qui résulte de la disposition intérieure des parties de la matière, n'est pas autre chose que la figure [3]. Ainsi, il n'y a aucune difficulté à ramener la notion aristotélicienne de la forme à l'idée de la figure chez les philosophes modernes. La grandeur n'est que la quantité des parties de la matière qui occupent un espace [4]. L'idée du changement est appliquée par le Stagirite à la génération, à la corruption, à l'augmentation, à la diminution, à l'altération et au mouvement. Tous ces changements ne sont que des mouvements des parties de la matière d'un

---

(1) B. 2, I, 11 L. à Thomasius 26. IX. 1668: «corpus nihil aliud sit, quam materia et figura et vero nec ex materia nec figura intelligi possit causa motus».

(2) B. 2, I, 16 L. à Thomasius (20) 30/IV 1669: «possibilitatem conciliationis non possum melius ostendere quam si petam dari mihi aliquod principium Aristotelis quod non per magnitudinem, figuram et motum explicari possit».

(3) B. 2, I, 10 L. à Thomasius 26. IX. 1668.

(4) B. 2, I, 22 L. à Thomasius (20) 30/IV 1669: «.... magnitudinem numerum partium in extenso».

lieu à un autre. Rien n'empêche de concevoir l'augmentation ou la diminution comme des mouvements locaux. Pour ce qui est de l'altération, de la génération et de la corruption, elles se font par un mouvement subtil et inaperçu. Les micrographes seuls l'ont pu constater [1]. On trouve d'ailleurs dans la *Physique* d'Aristote des passages où il est dit d'une manière explicite que la science naturelle ne doit se baser que sur la grandeur, la figure, le mouvement et le temps. (Phys. lib. 3, texte 24) [2].

Ainsi, la forme substantielle ou la figure ne sont pas la cause du mouvement, comme le voulaient les scolastiques. Il est vrai qu'Aristote définit la nature du corps: le principe du mouvement et du repos. Or, la nature, c'est la forme et la matière, et la forme y joue le rôle principal «formam.. magis quam materiam», celle-ci est donc, dans un certain sens, le principe du mouvement. Mais il s'agit là du mouvement reçu du dehors. Le corps, grâce à la forme, a une certaine sphéricité, et cette dernière fait qu'un corps cède sa place à un autre et se met en mouvement [3]. Cependant, ce résultat n'est pas produit par les corps eux-mêmes, car ceux-ci ne sont que des réceptacles du mouvement. Le corps dont les parties sont en repos absolu est la matière première, qui est presque le néant. Dieu seul crée continuellement le mouvement et l'imprime aux corps [4]; par là il les fait sortir de ce néant qu'est la matière première et conserve leurs existences. De sorte qu'on peut dire que Dieu produit sans cesse, non seulement le mouvement, mais aussi les êtres corporels, qui sont en mouvement [5]. Ainsi, sans l'intervention de Dieu, il n'y aurait rien.

---

(1) B. 2, I, 17.
(2) B. 2, I, 19.
(3) B. 2, I, 20.
(4) B. 6, I, 494, c. 2. *Demonstr. cath. consp.* 1668/9.
(5) B. 2, I, 23 «Motus ipse ex iis non fluit. Unde proprie loquendo non datur motus in corporibus, tamquam ens in iis reale, sed .... quicquid movetur, continuo creari, et corpora quolibet instanti in motu assignabili esse aliquid, quolibet tempore inter instantia medio in motu assignabili esse nihil».

Ce dernier point est le mieux choisi pour enrichir la philosophie mécaniste et pour fermer la bouche aux athées, «ut os obturetur atheis» [1]. Ce résultat est réalisable grâce à la constatation: que la nécessité de l'existence du premier moteur incorporel peut être démontrée avec évidence et mathématiquement, «evidenter ac mathematice demonstrari potest, necessitas motoris incorporei» [2]. Etant donné en effet que la cause du mouvement ne se trouve dans les corps, il faut qu'elle soit dans un Esprit ou Dieu [3].

Thomasius met en doute la possibilité de conciliation de la conception mécaniste avec celle d'Aristote. Selon lui la philosophie moderne pourrait s'allier avec celle d'Epicure plutôt qu'avec celle d'Aristote. Les modernes, de même qu'Epicure, sont portés à n'admettre d'autre existence éternelle que celle de la matière et du mouvement. L'atomiste ancien ne reconnait pas de formes substantielles comme le veulent les modernes; malgré cela il professe l'existence d'un nombre infini de moteurs particuliers. Ces moteurs, appelés les atomes, sont de toute éternité en mouvement. Ce principe étant donné, Epicure ne s'est pas vu obligé de reconnaître l'existence du premier moteur incorporel. Aristote semble au contraire avoir admis des formes substantielles différentes de la figure et de la grandeur: il en a fait des causes du mouvement dans le corps. Cependant, cette thèse ne détruit pas «la plus apte preuve de l'existence du premier moteur ou Dieu». Car cet argument se base sur l'axiome démontré qu'il n'est pas possible de remonter à l'infini dans la série des moteurs contingents. Thomasius, en terminant ses re-

(1) Cout. op. 8; v. B. 2, I, 24 L. à Thomasius (20) 30. IV. 1669.
(2) B. 2, I, 11 L. à Thomasius 27. IX. 1668.
(3) B. 2, I, 21 L. à Thomasius 20. IV. 1669: «nulla dari entia in mundo, praeter, mentem, spatium, materiam, motum»; v. B. 2, I, 10 L. à Thomasius 27. IX. 1668: «Motus materiae ab intelligentia id est Deo». B. 2, I, 20; B. 2, I, 11.

marques, soutient que cet axiome est l'unique moyen de combattre efficacement la doctrine épicurienne de l'éternité des atomes qui se mettent en mouvement sans l'intervention du Créateur [1].

Leibniz ne veut cèder à aucune de raisons de Thomasius. Il croit que, si Aristote avait attribué aux formes substantielles le rôle de moteurs, il aurait détruit son axiome favori: «quicquid movetur habet causam motus extra se». Notre philosophe reconnait que le second axiome aristotélicien: «non dari processum in infinitum» [2] est valable et efficace contre Epicure et contre d'autres Athées; mais, ajoute-t-il, sans le premier, le second ne sert de rien; il est donc nécessaire d'admettre les deux en même temps pour s'assurer de la vérité de l'existence de Dieu. Ces deux axiomes doivent constituer la base d'une philosophie solide; seule une telle philosophie portera contre les athées, les sociniens, les naturalistes et les sceptiques [3].

Ailleurs, et c'est là une troisième expression de la même préoccupation, Leibniz veut que le mécanisme, qui réduit tout aux causes efficientes et matérielles, soit complété par un appel aux causes finales. Pour être solide, déclare-t-il, la philosophie doit avoir pour fondement, non seulement des principes mécanistes et des causes efficientes, mais encore un principe métaphysique et des causes finales. Leibniz raconte que, dans toute sa première jeunesse, il fut charmé par l'explication mécaniste de la nature [4], mais que, l'ayant scrutée et approfondie, il s'est aperçu qu'elle était imparfaite et insuffisante [5]. Déjà en 1670,

(1) B. 2, I, 12, 13, Thomasius à L. (2) 12/X 1668.
(2) B. 2, I, 21 L. à Thomasius (20) 30/IV 1669.
(3) B. 2, I, 24, L. à Thomasius (20) 30/IV 1669: «Atheis, socinianis, naturalistis, scepticis nunquam nisi constituta hac philosophia solide occursum iri».
(4) G. IV, 478. *Système nouveau*, 1695. V. Dut. VI, II, 146 L. à Meier 1696: G. III, 606 L. à Remond 10. I. 1714.
(5) G. VII, 280.

dans sa lettre à Thomasius, il dit en quoi consistait, à ses yeux l'imperfection et l'insuffisance de la conception mécaniste: c'était la recherche exclusive des causes matérielles et la négligence complète des causes finales ou rationnelles: «qui causas materiales rerum quaerentes, rationales negligunt», comme si la matière seule était le principe des choses: «quam si sola materia principium rerum esset» [1].

D'autre part, il a constaté que la tendance antimécaniste faisait de grands progrès, et avait partout des partisans. Raoul Cudworth, Henri More en Angleterre; Zimmermann, Stahlius, Nicolas Hartsoeker en Allemagne, Nigrisoli en Italie, niaient la possibilité de l'explication mécanique de l'univers [2]. Selon eux, tout doit être expliqué par la volonté particulière de Dieu; car Dieu agit dans l'univers comme un artisan dans son ouvrage, et non comme veut le mécanisme impie qui l'éloigne tout à fait du monde [3]. Au fond, Leibniz approuvait leurs critiques, mais il n'en voulait pas moins défendre le mécanisme, qu'il prétendait sauver en introduisant dans la considération de l'univers la recherche des causes finales. Il est vrai, dit-il, que les phénomènes corporels peuvent se ramener aux figures, aux grandeurs et aux mouvements et par conséquent aux causes efficientes. Mais ces principes mécaniques sont disposés selon un ordre admirable. Or, ni les principes eux-mêmes ,ni leur disposition n'ont de cause dans la matière. Cette cause doit se trouver dans un être intelligent et puissant, qui n'est autre que Dieu. Il résume bien son opinion dans son *Principium quodam generale* :«les principes physiques

(1) B. 2, I, 73 L. à Thomasius (19) 29/XII 1670; v. G. III, 607 L. à Remond 1714.

(2) G. VII, 489 L. à Bierling 19. II. 1709 (Cudworth); v. G. VI. 544 Considérations sur le principe de vie 1705. Dut. VI, I, 48 L. à Placcius 8. IX. 1690 (More et Zimmermann). Gm. III. II. 884 L. à Bernoulli 6. V. 1712 (Stahlius). Gm. III. II. 865 L. à Bernoulli 10. II. 1711 (Hartsoeker). G. B. 258, 259, 260 Conti à Leibniz (Nigrisoli, médecin de Ferrara).

(3) Dut. VI, I, 48 L. à Placcius: «Omnia velut in officina artificis fieri in universo .... verentur, ne spirituales substantiae excludantur»; v. Erdm. 145 L. à Sturm 1697; Gm. VI, 243 Specimen dynam. 1695.

et mécaniques ne peuvent pas être déduits de la mathématique seule.... ces principes ont leur raison dans l'intelligence suprême» [1]. Au terme de la critique leibnizienne, la philosophie qui rejette la considération des causes finales apparaît absurde, car elle est obligée, ou bien de soutenir que Dieu produit tout sans aucun choix et sans connaissance et qu'il «ne se propose aucune fin ni bien en agissant», ou bien de dire qu'il n'existe point. On ne s'étonne pas de voir Leibniz soutenir dans son *Discours de métaphysique* que, si on bannit les causes finales, «il est difficile qu'on puisse reconnaître un auteur intelligent de la nature» [2]. Par contre, poursuit-il, quand on les admet on obtient une des preuves les plus efficaces de l'existence de Dieu [3], car la finalité et l'ordre de l'univers ne peuvent pas avoir d'autre source que la Sagesse de Dieu. Ainsi, introduire la considération des causes finales «c'est sanctifier la philosophie» [4] et «élever l'esprit des philosophes modernes des considérations matérielles toutes seules à des méditations plus nobles» [5]; puisque tout ce qui existe, on le «fait couler.... des attributs de Dieu». Ainsi conçue, la réforme du

(1) Gm. VI, 135 Princ. q. gener. 1688; v. Dut. VI, I, 49 L. à Placcius 8. IX. 1690: «Omnia phaenomena naturae corporeae specialia possunt explicari mechanice seu ex corporum legibus; ipsa tamen prima mechanica principia seu leges motus generales oriri a causa incorporea et per metaphysicam explicari debere». Voir aussi: B. 2, I, 80 L. à Conring 2. II. 1671: Cout. op. 342 Elementa Rationis 1686; G. VII, 136 De sc. generali; G. VII, 280; G. VII, 343 Antibarbarus physicus; G. VI, 588 Entretien de Philaret et d'Arist. 1706; G. VII, 451 L. à Billettes 4/XII 1696; Dut. II, I, 94 L. à Sturmius 1698; G. IV, 340 — 1697; Cout. op. 7; Dut. VI, II, 146 L. à Meier 1696; G. IV, 398 — 1702; G. III, 228 L. à Burnett 1698; Gm. IV. II. 128, 129 Wolf à Leibniz et L. à Wolf 1710; Gm. III. II. 728 L. à Bernoulli 22. XI. 1703; F. de C. I, 276 L. à Bossuet 18. IX. 1692; F. de C. I, 210 L. à Pellisson 19. XI. 1691; Dut. I, 730 L. à Pellisson 19. XI. 1691; B. 2, I, 270 L. à Edm. Mariotte — Juillet 1676; Dut. II, I, 260 L. à Fréd. Hoffman 23. IX. 1699; B. 2, I, 519 L. à Frédéric Schrader.

(2) G. IV, 445: *Disc. de métaph.* n° 19 — 1686.

(3) G. VI, 603: *Princ. de la gr. et de la nat.* 1714.

(4) G. III, 54: *Sur le principe génér.* 1688.

(5) G. IV, 448: *Disc. de métaph.* n° 23 — 1686.

mécanisme n'est autre chose que la conciliation de la philosophie moderne avec la piété. Ce qui est bon dans la philosophie moderne, soutenait-il, c'est la préoccupation de la connaissance de la nature; son défaut, c'est le manque d'attachement à la connaissance de l'Auteur de la Nature. Il faudrait corriger ce défaut en poussant le mécanisme à l'étude de Dieu. Par contre, la valeur de la piété consiste dans la connaissance et l'amour de Dieu, et en général dans ce qui est spirituel. Mais les hommes pieux ont tort de négliger les sciences de la nature qui est l'œuvre divine. Si l'on joignait mieux dans la philosophie moderne, la connaissance de la nature avec celle de son Auteur, les personnes pieuses n'auraient pas si mauvaise opinion de cette philosophie. Inversement, si la piété était appuyée sur des connaissances profondes, elle ne serait pas méprisée par les philosophes et par les savants. Seule, conclut notre auteur, une philosophie qui mettrait d'accord la connaissance de la nature avec celle de Dieu, la considération des causes efficientes avec celle des causes finales, serait vraiment solide, et nous préserverait de l'erreur [1].

***

Nous venons de voir Leibniz s'efforçant par tous les moyens possibles de détruire les sources et les principes de l'athéisme, et de substituer à des principes erronés une philosophie solide et bien fondée; mais il se rendait compte qu'il ne suffisait pas de poser de bons principes pour éloigner le danger de l'erreur impie. Il fallait encore avoir quelqu'un qui pût s'en servir efficacement. Notre philosophe a coutume de comparer l'athéisme à un ennemi envahisseur [2], à une peste qui ravage les pays, à un précipice ou à un rocher sous-marin qui menace les voyageurs et les navires. Contre ces dangers publics, croyait-il, il ne suffit pas de re-

(1) L'idée de concilier le mécanisme avec la piété, est exprimée dans de nombreux textes, dont les principaux nous indiquons ici: G. IV, 411: *Système nouveau de la nature;* G. VII, 449 L. à Antoine Albert, IIIème lettre, vers 1690; G. VII, 270, 271, 272 *Tentamen anagogicum* 1690/95; Gm. VI, 135: *Princ. q. gener.* 1688; Jan. I, 627: *Si l'essence de corps est dans l'étendue* 18. VI. 1691.

(2) Voir p. 34 n° 2, 3, 4.

connaître et d'établir certains principes. Pour se défendre contre l'ennemi, il est nécessaire d'organiser une armée; pour empêcher la contagion de la peste, il est nécessaire que les médecins et les magistrats se réunissent et prennent les mesures opportunes; pour préserver les voyageurs de tomber dans le précipice, il est nécessaire de construire des ponts, d'établir des barrières etc..; et pour que les navires puissent éviter les écueils, il faut fixer une fois pour toutes des phares et d'autres signaux [1]. De même, pour combattre efficacement l'athéisme, il importe d'organiser une société de savants apologistes, car l'activité collective et organisée est toujours plus fructueuse que celle d'un seul homme [2].

Nous savons déjà, combien Leibniz désirait, en écrivant à Spizel, que tout chrétien entre en lutte contre l'erreur athéistique. En même temps dans le *De vera ratione reformandi rem litterariam meditatione* [3], dans le *Consilium dé litteris instaurandis, condendaque encyclopedia* [4], et dans la *Societas Philadelphica* [5], il propose de fonder une société universelle, ou du moins une société allemande, comme il le dit dans les écrits intitulés: *Grundriss eines Bedenkens von Aufrichtung einer Societät in Teutschland zu aufnehmen der Künste und Wissenschaften* [6] et *Bedenken von Aufrichtung einer Academie oder Societät in Teutschland zu aufnehmen der Künste und Wissenschaften* [7]. Cette société aurait pour but de faire progresser les sciences et d'élaborer l'encyclo-

---

(1) Stein 312: «Quare saepe miratus sum, viros pios, doctos, graves, quotidianum serpentis mali contagium videntes non deliberare serio neque consilia capere, quibus huic perniciei occurratur cum pestis in vicina est, quanta animorum commotio? quae curae, quae impensae, ut finibus longe arceatur? at haec animorum pestis non appropinquat jam amplius, sed impune inter nos grassatur».

(2) Klop. III, 308: *De Societate philadelphica:* «manifestum est .... plus fructu praestari posse per societatem, quam operis singulorum»; Cout. op. 95, 96.

(3) Klop. I, 17 — 1668.

(4) Klop. I, 48, 52 — 1668.

(5) B. 4, I, 552—557 — 1669.

(6) Klop. I, 111—113 ou B. 4, I, 530—543 — 1671.

(7) Klop. I, 133—148 ou B. 4, I, 543—552 — 1671.

pédie ; elle serait organisée à l'exemple des jésuites «exemplo Jesuitarum» ou à l'exemple d'un autre ordre religieux «religiosorum combinatione» [1].

Dans son écrit composé vers 1676 sous le titre *Methodus Physica, Characteristica, Emendanda, Societas sive ordo* [2], revenant sur le projet de fondation d'une société, il souligne que le progrès des sciences et l'encyclopédie ne doivent pas constituer le but suprême de cette société. Ce but c'est la propagation de la piété et de la gloire de Dieu ; voilà pourquoi, dans plusieurs de ses écrits, il appelle cette société «Societas Theophilorum» ou «Societas Pacidiana» ce qui veut dire «l'ordre de la charité vel amoris Divini» ou l'ordre qui propage la paix «pacem Dei ferens» [3] !

Dans le mémoire *de Republica* de septembre 1678, après avoir tracé quelques projets politiques et scientifiques, il fait voir la nécessité de l'institution de la société des Théophiles. Cette organisation doit prendre pour modèle les Jésuites, mais elle doit éviter les conflits avec eux. Il faut donc partager le domaine du travail ; les Théophiles doivent commencer là où finissent les Jésuites. Ceux-ci sont attachés à la scolastique ; il n'y a qu'à leur laisser ce domaine. Les études des Théophiles auront pour objet la nature et la théologie mystique, et pour but la propagation de la gloire de Dieu et la réfutation des athées [4].

---

(1) Klop. III, 307—308 ; v. F. de C. VII, 97.

(2) Cout. op. 92 : Ce mémoire a été publié par Klopp III, 308—312 et par F. de C. VII, 101—105 sous le titre : *De fundatione ad scientiam provehendam instituenda.*

(3) B. I, II, 76 : *De Republica* sept. 1678 ; v. Stein 313 L. à Seckendorf I. VI. 1683 ; G. VII, 51 n° 31, 24 ; Cout. op. 4.

(4) B. I, II, 76 : «Societas Theophilorum, vel amoris Divini .... sollen wahrhaftig ad gloriam Dei gehen, solche gegen die atheisten aus der Natur und verwunderungswürdigen Werken Gottes behaupten, alda anfangen wo die Jesuiter aufhören, und die Studia tractiren, welche die Jesuiter nicht pflegen zu treiben, sonderlich in theologia mystica, so summus instituti huius gradus, dazu die chymica und arcana naturae eine herrliche Anleitung geben».

Dans sa lettre à Seckendorf, Leibniz assigne la même tâche aux Théophiles. Ils iraient dans le monde entier, chez tous les peuples, et y prépareraient le terrain aux missionnaires. Ces derniers basent leur enseignement sur la révélation, tandis que les Théophiles feraient usage de leurs connaissances naturelles, mathématiques et de leur encyclopédie universelle. Ils enseigneraient partout à connaître Dieu, Providence et Esprit tout parfait, et à l'aimer, en propageant sa gloire et en combattant ceux qui nient son existence. L'institution d'une pareille société est nécessaire pour arrêter la diffusion rapide de l'impiété et de l'athéisme [1].

La même idée est exprimée dans le titre d'un écrit non daté et publié par Louis Couturat: *Societas Theophilorum ad celebrandas laudes Dei opponenda gliscenti per orbem atheismi.* Aucun ordre religieux existant jusqu'à présent, dit Leibniz, n'a parfaitement rempli ce programme. Les Théophiles auront à réaliser une grande œuvre; pour y réussir, ils seront obligés de se partager la besogne entre eux: les uns cultiveront la musique, la poésie et l'éloquence; les autres prendront l'étude de diverses langues; d'autres encore s'adonneront à l'histoire; d'autres enfin étudieront la nature. Toutes ces recherches n'auront d'au-

(1) Stein 313: «.... qui .... Societatem aliquam Theophilorum ad celebrandas maxime laudes divinas et Atheismum evertendum comparatam moliturus sit, non memini.... Est Romae .... congregatio de propaganda fide .... At studium propagandae pietatis non fucatae accendendorumque animorum ad adorationem divinae providentiae amoremque perfectissimae mentis; breviter τῆς θεοφιλίας, quemadmodum est omnium gentium et sectarum totoque orbe admitteretur et aliis missionibus viam pararet successumque faciliorem redderet, nec solo historiae sacrae studio, sed et tota mathesi et tota naturae cognitione et universa encyclopedia in rem suam utitur, omniumque consensu maxime necessarium habetur.

tre but que de faire taire les athées et de confesser Dieu par toutes nos facultés et toutes les raisons possibles [1].

Dans un écrit sans date et sans titre, Leibniz a substitué au nom de Théophiles celui de Pacidiens «Societas sive ordo Caritatis Pacidianorum». Pour constituer cette société, il serait souhaitable, dit-il, que les Bernardins et les Bénédictins s'unissent. Les Pacidiens comprendraient deux catégories de membres: des contemplatifs et des actifs. Les actifs prêteraient leur secours aux malades et aux malheureux; tandis que les contemplatifs étudieraient les secrets de la nature en s'efforçant d'établir des démonstrations rigoureuses et mathématiques de Dieu et de proclamer ainsi sa gloire contre les négateurs de son existence [2].

Ainsi Leibniz ne cessa, pendant presque toute sa vie de projeter l'institution d'un groupe d'apologistes dont le but primordial serait de démontrer l'existence de Dieu et de réfuter les attaques des impies. Sur ce point sa pensée était fixe. Ses plans variaient seulement lorsqu'il s'agissait de préciser la manière de constituer ce groupe: tantôt il désirait fonder une nouvelle société sous le nom de Théophiles ou de Pacidiens, tantôt il voulait que les Jésuites remplissent le rôle d'apologistes. «Les Jésuites, dit-il, sont les plus capables.... d'établir les Eléments démonstratifs et tout à fait rigoureux à la façon des géomètres qu'on puisse enseigner sûrement dans les écoles» [3]. Ils sont les plus capables d'effacer la philosophie dangereuse à la piété et à

---

(1) Cout. op. 8: «Cum multi praeclari ordines sint instituti, nullum adhuc video cuius hoc proprium ac primum officium sit, incendere homines amore autoris rerum Dei, laudesque eius celebrare». Les Theophiles.... «Omnes id agant, non tantum ut os obturetur atheis .... sed ut Deus in tota natura et tota ratione lucens irrefragabili demonstratione confessos animo quoque subjuget hostes: boni autem non tantum confirmentur, sed et coelesti quodam ardore correpti, ad gratias agendas Deo, ad agnoscendam eius infinitam potestatem et sapientiam .... inflammentur».

(2) Cout. op. 3: «Accuratas constituent demonstrationes de Deo .... (rameneront) veritatemque ad modum calculi in omnibus rebus».

(3) G. IV, 349 vers 1697.

la religion [1], et de tourner «toujours tout au grand but de la gloire de Dieu» [2]. Notre philosophe va même jusqu'à avouer que la Compagnie de Jésus a commencé déjà en Chine à accomplir cette tâche, car elle se servait des mathématiques pour faire avancer la religion. Peut-être, par cette flatterie, a-t-il voulu détacher les Jésuites de la scolastique et les attacher à l'exécution de son dessein [3].

Tous ces beaux projets n'ont abouti qu'à l'institution sous Frédéric Ier, de la société des sciences à Berlin avec l'appui de la princesse Sophie Charlotte. Leibniz a travaillé pendant dix ans pour l'organiser (1701—1711), mais elle n'a guère servi à la réalisation de ses plans, et il a été obligé, en 1711, de se démettre des fonctions de la présidence [4].

Que ce projet ait réussi ou non, le fait est que, selon Leibniz, le danger de l'athéisme à l'époque a été bien grand, et que d'autre part son effort pour s'y opposer n'a pas cessé d'être important pendant toute sa vie. Il faisait dépendre l'efficacité de cet effort de deux conditions nécessaires: l'établissement d'une philosophie capable de renverser les principes athéistiques, et l'organisation d'une société pour la défense continuelle des vérités fondamentales de la religion. Mais il se rendait compte que, ni les bons et solides principes posés, ni une société organisée ne suffiraient à eux seuls: il faudrait élaborer une méthode qui assurerait aux raisonnements des apologistes la plus grande rigueur, et qui menerait ainsi d'une façon absolument certaine au but proposé. Pour la lutte contre l'athéisme, la méthode doit permettre d'établir des démonstrations aussi évidentes et aussi strictes qu'en mathématiques.

---

(1) G. IV, 334.

(2) B. 2, I, 514 L. à Ernst Hessen Rheinfels 1681.

(3) Rom II, 227 L. à Ernst Hessen Rheinfels, Juillet 1690.

(4) Après la mort de sa protectrice Sophie Charlotte, Leibniz perdit tout appui à Berlin. Ses adversaires profitèrent de cette situation pour éloigner notre philosophe de la présidence de la Société. Voir K. Fischer, *Leibniz* p. 223—226.

II. — LA RECHERCHE LEIBNIZIENNE D'UNE MÉTHODE APTE A DÉMONTRER RIGOUREUSEMENT L'EXISTENCE DE DIEU.

1. — Nécessité de cette méthode pour démontrer l'existence de Dieu.

Le danger de l'athéisme d'un côté et l'importance de l'idée de Dieu pour notre bonheur de l'autre, exigent une connaissance parfaite de l'existence de Dieu. Mais la connaissance, écrit Leibniz, «dépend de la démonstration, et l'invention des démonstrations d'une certaine méthode». Or, «la vraie méthode prise dans toute son étendue est une chose.... tout à fait inconnue jusqu'ici» [1]. Ce qu'on a coutume d'observer en philosophie et en théologie, c'est plutôt la méthode de disputer que celle de démontrer [2]. On vise «plutôt à se surprendre qu'à apprendre la vérité» [3]. Ces disputes ne donnent aucun résultat positif. Pour bien mettre en lumière cet état de choses Leibniz se plait à citer souvent un mot piquant du français Jean Casaubon. On disait un jour à cet érudit, dans une vieille salle de la Sorbonne, «qu'il y avait plus de trois cents ans qu'on y disputait. Il répondit: qu'y a-t-on décidé ou conclu?» [4]. En effet, estime notre philosophe, on n'a rien pu conclure, et il a été impossible de supprimer les controverses et de parfaire notre connaissance; on est resté sur place sans faire de progrès. Tout avancement des con-

(1) Cout. op. 153: *Préface à la Science générale* 1677.
(2) B. 2, I, 490 L. à Jean Fréd. 1679.
(3) B. 2, I, 513 L. à Ernst Hessen Rh. 1681.
(4) G. III, 194 L. à Burnett I. II. 1697; v. N. Ess. I, IV, ch. 7, n° 11, éd. Flam. p. 366; G. VII, 188. Nous avons de Casaubon: *Epistolae* Rotterdam, 1703.

naissances a été empêché par la facilité, où l'on s'est trouvé de tomber dans l'erreur. «Il est difficile», dit-il, de ne pas se tromper, «lorsqu'on n'est pas guidé par quelques expériences ou preuves» [1], lorsqu'on n'a point de critère indubitable [2]. Hors des mathématiques [3], surtout en métaphysique [4], ces moyens ont fait complètement défaut.

Seules jusqu'ici les sciences mathématiques ont réussi à se «garantir des fautes» [5]. Dans le: *De Arte inveniendi,* daté de 1669, Leibniz attribue ce succès à l'art analytique, qui consiste à décomposer une difficulté en ces éléments pour en trouver la solution [6]. Huit ans plus tard, dans la *Préface à la Science générale,* il appelle le moyen dont disposent les mathématiques «la vraie méthode» [7]. C'est par cette méthode «que les géomètres ont été si heureux dans leurs raisonnements» [8], que les sciences mathématiques ont acquis un caractère de certitude et qu'elles ont abouti à un grand nombre de vérités excellentes [9]. En un mot, c'est par elle que «les mathématiques» sont devenues «le chef d'œuvre du raisonnement humain» [10].

En quoi consiste donc la méthode mathématique [11]? Leibniz y distingue un double aspect: l'un extérieur, l'autre intérieur. Le

---

(1) Cout. op. 155.

(2) Cout. op. 336 — 1686, *Elementa rationis:* «defectu criterii indubitabilis nec controversias liquido finire, nec proinde satis ad ulteriora tuto progredi fas fuit, haesimus in initiis quibusdam».

(3) Cout. op. 176 — 1686; v. G. VII, 125.

(4) Cout. op. 154 — 1677; v. Cout. op. 176 — 1686; v. G. I, 331 L. à Malebranche 1679; v. Cout. op. 336 — 1686.

(5) Cout. op. 153 en 1677.

(6) Cout. op. 168 — 1669.

(7) Cout. op. 153 — 1677.

(8) Cout. op. 176: *Projet d'un Art d'inventer* 1686.

(9) Cout. op. 335 *Elementa rat.* 1686: «hactenus solae mathematicae disciplinae .... excultae sint non tantum certitudine sed et copia egregiarum veritatum».

(10) Cout. op. 225.

(11) Une bonne réponse à cette question on trouve chez Hölder: *Die Mathematische Methode.* Berlin, 1924.

premier, c'est tout d'abord la forme, la disposition ou l'ordre du raisonnement. Dans plusieurs écrits et surtout dans le *Consilium de Encyclopedia nova conscribenda methodo inventoria* [1] de 1679 et dans la lettre adressée en 1705 à Burnett [2], Leibniz explique qu'écrire en forme mathématique c'est raisonner à l'aide de définitions, d'axiomes, de postulats, d'hypothèses, d'observations et de conclusions; en d'autres termes, c'est poser des principes et en tirer des conclusions; «mathematici.... *propositiones ita* disponunt, uti una ex alia perpetua serie derivatur» [3]. Cette manière de procéder assure au raisonnement mathématique en général, et en particulier au raisonnement géométrique, une extrême rigueur.

Ensuite, ce qui garantit encore l'évidence qui résulte de la forme, ce sont des caractères: les nombres en arithmétique, et les lignes en algèbre ou en analyse géométrique [4]. Ces caractères empêchent toute erreur dans le raisonnement et sont comme des «épreuves» que les mathématiques portent avec elles. S'il y a «un théorème faux» [5], le calcul attentif par le moyen des caractères, y fait reconnaître tout de suite l'erreur; et pour mettre fin aux disputes entre mathématiciens, il suffit de dire «comptons.... pour voir lequel a raison» [6].

Mais il ne faut pas oublier que cette rigueur extérieure est assurée uniquement lorsque la précision intérieure est bien établie. Voyons donc quel est l'aspect intérieur de la méthode. Il consiste dans l'analyse des vérités mathématiques [7] «ars analytica quae nunc vix in mathematicis recte et generaliter adhibetur» [8]. On

(1) Cout. op. 30—40 — 1679.
(2) G. III, 302 — 1705.
(3) Cout. op. 346 — 1686; v. Cout. op. 33.
(4) Cout. op. 155 — 1677.
(5) Cout. op. 154 — 1677.
(6) Cout. op. 176 — 1686.
(7) Cout. op. 346, 336 — 1686.
(8) Cout. op. 168 — 1669.

analyse la réalité quantitative en réduisant le composé au simple ; et ces éléments simples on les représente par des nombres, des lignes ou d'autres caractères bien appropriés à la réalité. En opérant ensuite par le moyen des éléments ainsi établis, on évite les erreurs et les imprécisions.

Or, analyser et réduire le composé au simple, c'est définir. Par conséquent les définitions mathématiques ont toujours pour objet ce qui est simple, distinct et précis. L'objet défini, étant simple, n'implique pas de contradiction ni d'obscurité.

Grâce à la rigueur extérieure et intérieure, la méthode mathématique préserve «de l'erreur» [1] et elle constitue véritablement «l'art de démontrer» [2] et celui d'inventer [3].

Pour éviter de vaines disputes et des erreurs dangereuses en philosophie, il est nécessaire d'y appliquer la même méthode qu'en mathématique. Cette méthode, dans son application philosophique, reçoit des noms différents. Très souvent Leibniz dit que la réaliser n'est pas autre chose que démontrer d'une manière évidente et mathématique [4] ou géométrique [5], ou tout simplement raisonner en forme [6]. Plus fréquemment, il parle d'«argumentation en forme» ou d'«argument en forme» [7] ; et il explique que cette expression «argumentation en forme» ne désigne pas seulement les syllogismes [8], mais «toute démonstration rigoureuse qui n'omet rien qui soit nécessaire à la force du raisonnement» [9].

---

(1) Cout. op. 176 — 1686.
(2) Cout. op. 154 — 1677.
(3) Cout. op. 167 : *De arte inveniendi :* 1669.
(4) B. 2, I, 11 L. à Thomasius 27. IX. 1668.
(5) Cout. op. 216 ; v. B. 2, I, 250 L. à Oldenbourg 28. XII. 1675.
(6) G. VII, 324 ; v. B. 2, I, 437 L. à Elisabeth 1678.
(7) Klop. I, 50 : *Consilium de litteris instaurandis ;* B. 2, I, 437 ; G. IV, 426 : *Medit. de cogn. ver. et ideis* 1684 ; Gm. VI, 211 L. à Papin 1691 ; G. VII, 324 — 1690—1700 ; Guhr I, 382 L. à Gabr. Wagner.
(8) N. Ess. L. IV, ch. 17, n° 4, Flam. 428.
(9) B. 2, I, 437.

Non moins fréquents sous sa plume sont les termes: «la vraie» [1], «la véritable» [2], «la démonstrative méthode» [3], ou «la méthode de penser» [4], «de juger» [5], «d'inventer» [6], ou «l'art de démontrer», ou «de raisonner» [7].

Cette méthode qui, jusqu'alors n'était pratiquée qu'en mathématique, Leibniz déjà dans son *De Arte Combinatoria* de 1666 et dans le *De Arte inveniendi* [8] de 1669, se propose de l'appliquer à la philosophie. Il affirmera même, dans une lettre à Elisabeth, qu'il ne chérit les mathématiques que parce qu'il y trouve «les traces de l'art d'inventer en général» [9]. Si l'on arrivait à suivre cette méthode en philosophie, «chaque ligne y serait une démonstration comme en arithmétique ou algèbre; deux personnes se disputant sur une matière.. n'auraient qu'à dire: comptons ou écrivons, pour sortir de l'affaire....; toutes les erreurs ne seraient que des erreurs de calcul aisées à corriger» [10]. Ainsi, le calcul serait le moyen le plus apte à mettre fin aux discussions et à faire éviter les erreurs [11]. Donc, «cette manière de calcul universel.... doit servir les autres sciences comme dans les mathématiques» [12]. Mais il est tout particulièrement néces-

(1) Cout. op. 153.
(2) B. 2, I, 281 L. à J. Gallois 1677.
(3) Cout. op. 178 — 1686, p. 191.
(4) B. 2, I, 504 L. à Tschirnhaus 1680.
(5) Cout. op. 229.
(6) Cout. op. 161, 229; v. B. 2. I, 542, 555, 554 — 1679/80.
(7) Cout. op. 154 — 1677.
(8) B. 6, I, 171 nº 7: *De Arte Comb.*; Cout. op. 168: «Ars analytica quae nunc vix in mathematicis satis recte adhibetur .... in omni materiarum genere, introducto Charactere philosophico, qualem molior, quo semel recepto recte ratiocinari, dato meditandi spatio non erit magis laudabile, quam magnos numeros sine lapsu calculare».
(9) B. 2, I, 494 — 1678.
(10) B. 1, II, 156: L. à J. Frédéric — mars 1679.
(11) G. VII, 125: *Initia scient. gener.*: «.... homines ratiocinationes suas in omni argumento ad calculi formam exhibere, controversiasque omnes finire possunt, ut non jam clamoribus rem agere necesse sit, sed alter alteri dicere possit: calculemus»; v. Cout. op. 176 — 1686; F. de C. II, 513; G. VII, 65 *Spec. sc. mor.*; G. III, 192 — févr. 1697; G. VII, 324.
(12) G. II, 134 L. à Arnauld 14. I. 1688.

saire de procéder en métaphysique «avec la même rigueur dont Euclide s'est servi en géométrie» [1]; en d'autres termes, il faudrait y observer la plus grande précision possible: «in metaphysicis.... summum demonstrandi rigorem sequendum» [2]. Dans ce domaine, en effet, les expériences, qui seules seraient aptes à mettre le raisonnement abstrait à l'abri de l'erreur sont impossibles [3]; et il faut remarquer que toute erreur en matière métaphysique a «de graves conséquences», puisque «la métaphysique... est... la plus importante des sciences» [4].

Son importance est telle que Leibniz croit pouvoir l'appeler «la divine science». Il avoue avoir «un amour démesuré pour cette divine science...»; il l'aime «au delà de ce qu'on saurait croire» [5]. «C'est pour l'amour d'elle» qu'il dit avoir passé «par tous les degrés» des connaissances, à savoir par les mathématiques et la physique [6]; elle est donc, pour ainsi dire, au sommet des sciences.

Dans ses remarques sur le *Guide des égarés* de Maimonide, Leibniz soutient qu'«il faut commencer par la logique, ensuite s'appliquer à la mathématique, puis aux sciences naturelles, enfin aux choses divines» ou à la métaphysique [7]. Ainsi, avant d'aborder l'étude de celle-ci, il faut se préparer en exerçant «auparavant son raisonnement dans des matières où il est moins dangereux

(1) B. 2, I, 475 L. à Malebr. 1679; v. B. 2, I, 546 L. à Seckendorf — mai 1685: «vellem ego eundem demonstrandi rigorem introduci in metaphysicis, quem Euclides introduxit in geometria».

(2) B. 2, I, 413.

(3) Cout. op. 154 — 1677; 176, 336 de 1686; v. B. 2, I, 478 L. à Malebranche 22. VI. 1679; G. I, 331; F. de C. n. op. 151.

(4) B. 2, I, 268 L. à Edmonde Mariotte 1676.

(5) B. 2, I, 475; G. I, 337 L. à Malebranche (22. VI.) — 2. VII. 1679.

(6) B. 2, I, 434 L. à Elisabeth 1678.

(7) F. de C. *La philosophie juive et la cabale:* Observations de Leibniz sur le livre du Rab. M. Maimonide: *Le Guide des égarés* p. 5 c. 34; Dut. V, 76 L. à Ph. Grimald.

de tomber et plus aisé de s'assurer de la vérité» [1]. Dans les démonstrations physiques et mathématiques [2], «il n'est pas dangereux de se tromper ni difficile de se détromper»; aussi les a-t-il longuement pratiquées pour se mettre à même de faire un bon usage de la méthode dans le domaine de la métaphysique.

Les affirmations de Leibniz dans ses lettres à Mariotte, (+ 1684) et à la duchesse Elisabeth, font voir que la métaphysique doit jouer par rapport aux autres sciences le même rôle que la géométrie par rapport aux sciences mathématiques. Ces dernières puisent leur rigueur de la géométrie; toutes les autres sciences doivent puiser dans la métaphysique l'art d'inventer. La métaphysique doit être un modèle de science et n'être guère différente «de l'art d'inventer en général» [3]. Par conséquent il n'est pas douteux que la méthode mathématique ne soit particulièrement nécessaire en métaphysique.

Si nous lui demandons la raison de cette importance exceptionnelle et de cette nécessité Leibniz nous répond, déjà en 1663, dans les *Notae ad Dan. Stahlium*, et cette idée ne le quittera pas, que la métaphysique n'est autre chose que la théologie naturelle: «metaphysicam esse ac vocari scientiam θεολογικην» [4]. La théologie naturelle a pour objet Dieu et l'âme [5]. Or, dit-il à Malebranche, en 1679: «qu'est-ce que tout le reste au prix de Dieu et de l'âme» [6]. Notre bonheur ne dépend que de ces deux vérités

(1) G. VII, 79; v. B. 2, I, 493 L. à Frédéric 1679: «il s'était appliqué aux mathématiques comme à la scolastique .... pour la perfection de son esprit, et pour apprendre l'art d'inventer et de démontrer»

(2) G. VII, 80.

(3) B. 2, I, 434 L. à Elisabeth 1678; v. B. 2, I, 268 L. à Mariotte 1676.

(4) B. 6, I, 31: *Notae ad Dan. Stahlium;* voir aussi G. I, 22 L. à Thomasius 20. IV. 1669; G. IV, 159 ad Nizolium 1670; G. II, 83 L. à Ernst Hessen Rheinfels nov. 1686; G. VI, 227 n° 184 *Théodicée;* G. VII, 511 — 1712; B. 2, I, 434 L. à Elisabeth 1678.

(5) B. 6, I, 34; v. G. VII, 511 — 1712; G. VII, 566 L. à la Princesse Sophie 1706; Cout. op. 40: *Consilium de Encyclopedia nova;* Cout. op. 526: *Division de la philosophie* 1696; Cout. op. 153 — 1677: «la métaphysique renferme la connaissance de Dieu et de l'âme».

(6) B. 2, I, 475 — 2. VII. 1679.

«puisque le bonheur consiste dans le contentement.... et que le contentement durable dépend de l'assurance que nous avons de l'avenir, fondée sur la science que nous devons avoir.... de Dieu et de l'âme». De plus, ces vérités «doivent régler notre vie» [1].

Ainsi, le but principal de nos méditations et de la philosophie «doit être une connaissance de Dieu et de l'âme» [2]. Toutes deux sont importantes, mais il n'y a pas de doute que ce qui importe le plus, c'est l'existence de Dieu, car «quand on est une fois convenu de l'existence de Dieu, c'est-à-dire d'un Esprit infiniment puissant et sage, il ne sera pas difficile d'en inférer qu'il a encore fait des esprits finis» [3]. En outre, c'est de l'existence de Dieu que la félicité du genre humain dépend essentiellement «De autore omnium Deo a quo, ut cuncta alia, ita et felicitas nostra pendet» [4]. Il s'ensuit que l'existence de Dieu est une vérité de la plus grande valeur, puisqu'elle est le fondement de la religion et de la piété. La véritable philosophie doit en premier lieu «établir dans les âmes, la piété» [5], et «servir la vraie religion» [6], en nous élevant à Dieu et en nous le faisant connaître et admirer [7]. Leibniz a assigné cette tâche à la philosophie déjà en 1668,

---

(1) Cout. op. 153 — 1677; v. B. 2, I, 110 n° 1 L. à J. Frédéric 1671: «manifestum est non piorum tantum sed et prudentium esse inquisitionem de aeternitate, de vita post hanc vitam, de mentis immortalitate, de Rectore rerum Deo, huius vitae».... «Tantae rei securum esse majoris est momenti quam fabulosum philosophorum lapidem possidere aut prosperrima fortuna ad maximam potentiam vehi». V. aussi G. VII, 62: *Initia et Specimina Scientiae generalis*, et Stein p. 344 L. à Chauvin 1697.

(2) G. VI, 548: *Considérations sur les principes de vie* 1705; v. G. VII, 79: *Initia Scientiae generalis.*

(3) G. VI, 590 — 1706.

(4) G. VII, 45, 46; v. B. 2, I, 65 L. à Oldenbourg 1670; G. VI, 27; B 2, I, 434 — 1678: «Dieu .... est la source de tous les biens et principe de toutes les connaissances».

(5) G. VII, 175 — 1680; v. G. IV, 341: «l'un des meilleurs usages de la véritable philosophie .... est de nourrir la piété et de nous élever à Dieu».

(6) G. VII, 70 — 1681.

(7) G. VII, 180 — 1680.

lorsqu'il a placé en tête de sa *Confessio naturae*, le principe baconien «philosophia obiter libata a Deo abducit, et penitus hausta reducit ad eundem» [1].

L'existence de Dieu est une vérité d'une si grande valeur qu'il est nécessaire que notre connaissance ou, comme il dit quelquefois, que notre science, notre idée ou notre démonstration, en soient claires, parfaites, et que notre «délibération» là-dessus soit «d'une grande exactitude» [2]. Cette exactitude devrait être purement mathématique. Celui, qui au sujet de l'existence de Dieu donnerait une argumentation aussi claire et exacte, que celle d'Euclide en géométrie, mériterait le plus du genre humain [3]; car une science rigoureuse sur Dieu est la plus nécessaire et la plus désirable [4]. En 1679, dans la lettre à Jean Frédéric, prince de Hanovre, Leibniz soutient que, «pour avoir des notions claires sur Dieu», il faut «pousser plus avant la métaphysique» [5]. Or, déclare-t-il ailleurs, il n'y a d'autre moyen pour avancer la métaphysique que de suivre les règles de la méthode observée jusqu'ici en mathématiques [6]. Celui qui les suivra obtiendra «des démonstrations géométriques rigoureuses sur Dieu» [7]; et ces démonstrations lui donneront une satisfaction entière [8]. Par conséquent, pour aboutir à des preuves absolument certaines de l'existence de Dieu, il est nécessaire d'appliquer une nouvelle méthode, celle des mathématiques.

---

(1) B. 6, I, 489 — 1668.

(2) G. VII, 79.

(3) B. 2, I, 111 n° 5 L. à J. Frédéric (1671?): «Optime igitur de genere humano merebitur .... qui .... sapientem Mundi Rectorem .... ita clara argumentatione conficiet, quam qua extant demonstratae propositiones in Euclide».

(4) G. VII, 45: «maxime expetenda est scientia de universo .... imprimis de autore omnium Deo».

(5) B. 1, II, 225 L. à J. Frédéric 1679.

(6) Cout. op. 153 — 1677.

(7) B. 4, I, 568: *Relation de l'Etat présent de la République des lettres* 1675.

(8) G. VII, 62: *Initia sc. gener.*

Leibniz n'était pas seul à affirmer le besoin d'une méthode mathématique ; à son époque plusieurs philosophes célèbres ont énoncé la même idée et déjà à la fin du moyen âge elle n'était pas étrangère à quelques philosophes, tels que Jean Suisset et Raymond Lulle.

*
* *

2. — L'origine de la conception leibnizienne sur la méthode mathématique.

La question se pose maintenant de savoir si Leibniz a emprunté cette méthode telle quelle à ses devanciers, ou bien s'il l'a enrichie de certains éléments nouveaux?

Pour pouvoir répondre à cette question il faut examiner de près l'attitude de Leibniz à l'égard des penseurs qui s'efforçaient de formuler la théorie de la nouvelle méthode. Notre philosophe connait bien ces efforts depuis sa première jeunesse, il les discute et les critique très souvent dans ses écrits. Ses préoccupations au sujet de cette question sont bien résumées dans un court écrit de 1686 intitulé *Projet d'un art d'inventer* [1], et dans d'autres encore.

L'origine de la tendance à faire observer la méthode mathématique hors des mathématiques, Leibniz la trouve dans la logique d'Aristote. Dans une œuvre de jeunesse, le *Nova methodus*, de 1667, et dans plusieurs écrits tardifs, il affirme que le Stagirite, le premier, a réussi à appliquer avec succès la forme démonstrative des mathématiques à la logique : «logica... ab Aristo-

(1) Cout. op. 174—182 — 1686.

tele ad mathematicorum formam demonstrative tradita» [1]. Le titre particulier des mérites d'Aristote, c'est l'invention et la précision des règles du syllogisme. L'application de ces règles au raisonnement créa «une espèce de mathématique universelle» [2], car «la logique des syllogismes, est véritablement démonstrative, tout comme l'arithmétique ou la géométrie» [3].

La scolastique médiévale a hérité de Stagirite cet «art d'infaillibilité» [4] qu'est le syllogisme. Leibniz avoue qu'étant enfant, il a étudié: «Aristote et même les scolastiques» [5] et qu'il a approfondi ces derniers dès l'âge de 15 ans [6]. Il ne craint pas d'affirmer que les scolastiques ont obscurci Aristote sur certains points [7]. Mais cela ne l'empêche de voir «dans les philosophes et les théologiens scolastiques, beaucoup de choses... solides et belles» [8], et d'estimer que si un esprit exact et méditatif analysait les pensées des scolastiques «il y trouverait un trésor d'une foule de vérités très importantes et tout à fait démonstratives» [9].

La valeur démonstrative des raisonnements de la scolastique est basée sur l'application du syllogisme. Cette application a été portée à sa perfection surtout par saint Thomas.

---

(1) B. 6, I, 286 n° 34: *Nova methodus;* v. Cout. op. 338 — 1686: «Aristoteles primus .... logicam ipsam in formam mathematicae cuiusdam scientiae adornavit, ita ut demonstrationum sit capax»; Cout. op. 177 — 1686; G. II, 402 L. à Des Bosses — mai 1710.

(2) N. Ess. I. IV, ch. 17, n° 4, p. 428, éd. Flam.

(3) G. III, 569 L. à Bourguet 22. III. 1714; v. G. VII, 479 L. à Koch 1708; G. VII, 481 — août 1710.

(4) N. Ess. I. IV, ch. 17, n° 4, éd. Flam. 428.

(5) G. III, 606 L. à Remond 10. I. 1712.

(6) B. 2, I, 492 L. à J. Frédéric 1679; v. B. 2, I, 433 — 1678.

(7) B. 2, I, 10 L. à Thomasius 26. IX. 1668; v. G. IV, 155: De Nizolio 1670.

(8) B. 2, I, 492 L. à J. Frédéric 1679; v. Klop. IV, 452; G. II, 12 L. à Hessen Rheinfels 1686; G. IV, 436 n° 11 — 1686.

(9) G. IV, 436 n° 11: *Disc. de mét.* 1686; v. Cout. op. 340 *Elem. rat.* 1686; G. II, 344 L. à Des Bosses — déc. 1707; G. IV, 471 — 1695; v. G. IV, 349 *Rép. aux réfl.* 1695; G. I, 406 L. à Foucher 1692; G. II, 58 L. à Arnauld 1686.

Mais les tendances à la méthode rigoureuse ne se restreignent pas à l'emploi du syllogisme [1]. Leibniz connaissait deux philosophes scolastiques qui se sont efforcés de formuler tous les raisonnements à la manière du calcul. Il croyait que le premier en date était «un certain Jean Suisset, appelé Calculateur» [2] et le second Raymond Lulle. Cependant l'histoire nous montre Lulle en pleine activité avant 1300, tandis que Suisset n'apparait que vers la fin du XIVème siècle.

Les historiens identifient le personnage que Leibniz ne semble connaître que sous le nom de Jean Suisset, calculateur, avec Roger, Richard, Raymond de Swineshead, ou Suinset. Sa renommée fut grande, du XIVème au XVIIème siècle, grâce à deux ouvrages qu'on lui attribuait. Le premier était intitulé tantôt *Descriptiones motuum*, tantôt *De motu cœli et similibus*, tantôt *De primo motore;* le second portait le titre de *Calculationum liber*. Les deux écrits traitent le même sujet, à savoir l'application de la méthode mathématique à la science du mouvement; cependant les détails de leur rédaction diffèrent complètement. Pierre Duhem, dans ses *Etudes sur Leonard de Vinci*, a bien montré qu'ils ne sauraient être du même auteur [3];d'autant plus que le *Calculationum liber* porte le nom de son auteur, qui est Riccard de Ghlymi Eshedi.

Notre philosophe savait, depuis 1670, que Suisset s'efforçait d'enrichir la scolastique par la méthode mathématique, n'ayant pas hésité à abandonner la méthode des disputes «pour celle des comptes et raisonnements» [4], et ayant voulu appliquer cette méthode

(1) Le rapport de Leibniz avec la scolastique est très bien présenté dans les études de Fritz Rintelen: *Leibnizens Beziehungen zur Scholastik*. Berlin, 1903, et de Jaspar: Leibniz und Scholastik. *Eine historisch-kritische Abhandlung*. Münster, 1898.

(2) B. I, I, 91 L. à Spizel — avril 1670; v. Cout. op. 177.

(3) Pierre Duhem: *Etudes sur Léonard de Vinci* p. 419. Paris, 1913 (3ème série).

(4) Cout. op. 177 — 1686.

à la physique [1], à la logique [2], et surtout à la métaphysique [3]. Dès qu'il eut appris la manière de procéder de Suisset, Leibniz se mit en quête de ses ouvrages. En 1686, il avoue que ses recherches sont restées sans succès: «je n'ai encore pu trouver ces ouvrages» [4]. Cependant vers 1690 notre philosophe déclare à un certain Antoine Alberti avoir vu à Florence «...un livre imprimé vers la fin du XV^e^ siècle ...savoir Johannis Suisset *Calculationes de Motu et intensionibus et remissionibus formarum seu quantitatum*» [5]; et en 1696 il désire de voir réimprimer les écrits du «Calculateur» [6]. Dix-huit ans plus tard, dans sa lettre à Remond, Leibniz dira la raison de son estime particulière pour Suisset: tout ce qu'il a vu des ouvrages de «fameux» Calculateur lui «a paru profond et considérable». Ces qualités lui ont fait approuver le jugement favorable de Jules César Scaliger sur Suisset, et considérer, par contre J. Louis Vivès comme superficiel parce qu'il méprise cet auteur [7].

La conception de Suisset n'était pas isolée dans la scolastique: «Raymond Lulle (+1315) encore fit le mathématicien et s'avisa en quelque façon de l'art des combinaisons» [8]. En 1276,

---

(1) B. I, I, 91 L. à Spizel 7. IV. 1670: «.... qui mathesin ad physicam applicarunt fuisset Joh. Suisset calcultorem ideo a scholasticis appellatum».

(2) Cout. op. 330. *Catalogus inventionum.*

(3) Cout. op. 340: *Elementa rationis:* «J. Suisset .... circa motus et qualitatum intensiones in media metaphysicorum regione mathematicum sine exemplo agere coepit»; v. G. VII, 198; Cout. op. 191.

(4) Cout. op. 177 — 1686.

(5) G. VII, 445 L. à A. Alberti, diplomate français à Rome.

(6) Dut. V, 567 L. à Th. Smith 1696; v. Dut. III, 99 L. à Wallisium 19. III. 1697.

(7) G. III, 625 L. à Remond 26. VIII. 1714; v. Joannis Ludovici Vivis, *De causis Corruptarum artium liber V: De philosophiae naturae, medicinae et artium corruptione,* Brugis MDXXXI, (J. L. *Vivis opera* t. I, pp. 412, 413, Basileae MDLV); Julii Caesaris Scaligeri, *Exotericarum exercitationum liber XV: De subtilitate ad Hieronymum Cardanum, exercitatio* CCCXXIV, p. 434b et CCCXL, p. 450b, Lutetiae MDLVII, Francforti, 1576.

(8) Cout. op. 177 — 1686.

Raymond a conçu son «grand art», *Ars magna*, qui devait servir à déterminer à priori toutes les combinaisons possibles de la pensée. Il a établi une liste des catégories réparties en 6 classes dont chacune en comprenait neuf; ainsi la première contenait des attributs absolus, la seconde des relations, la troisième des questions, la quatrième des sujets, la cinquième des vertus et la sixième des vices [1]. Les catégories de chaque classe étaient disposées sur un cercle [2] et tous ces cercles étaient concentriques. Par un simple tour d'un cercle quelconque, en changeant les positions des termes, on obtiendrait différentes combinaisons qui permettraient de résoudre les questions posées. A en juger par ses écrits, Leibniz s'est beaucoup préoccupé de l'*Ars magna* [3]. Dès sa jeunesse, il prenait «quelque plaisir à l'art de Lulle»; mais dès lors aussi il y avait relevé «bien des défectuosités» [4]. La plus considérable consistait dans la conception vague et arbitraire des «termes fondamentaux» [5]. Voilà pourquoi ils pouvaient servir au langage et point du tout à la découverte de la vérité [6]. L'Ars magna était «l'ombre seulement de la véritable combinatoire», telle que Leibniz la concevait, et celle-ci avait «des avantages infinis» sur celle de Lulle [7]. Malgré tout, il semble bien que l'idée du génial catalan ait inspiré à Leibniz sa conception de la «combinatoire».

---

(1) B. 6, I, 192, n° 57; v. G. IV, 74 = Gm. V, 22, *De arte comb.* 1666.

(2) G. IV, 74; Gm. V, 22, *De art. comb.*

(3) Cout. op. 330, 511, 561; v. B. 6, I, 279, n° 24 et p. 554 *Nova meth.* 1667; B. 2, I, 5, 81, 200 — 1666, 1671; B. 6, I, 168, 186 *De art. comb.* 1666.

(4) G. III, 620 L. à Remond — juillet 1714.

(5) B. 6, I, 193, n° 60, 61, *De art. comb.*

(6) Cout. op. 177 — 1686.

(7) B. 1, I, 167, 168 L. à J. Frédéric — avril 1679.

Cette tendance vers la méthode mathématique n'eut pas de continuateurs dans la scolastique [1]. Au XIVème et au XVème siècle, on préféra les disputes aux raisonnements et aux calculs [2]. La philosophie est devenue vide, pleine d'obscurité et d'incertitude [3]. La forme sous laquelle elle a été enseignée dans les écoles a voilé tout ce qu'il y avait de bon et de profond dans la scolastique des grands maîtres: saint Thomas [4], Duns Scot [5], Jean Suisset, Raymond Lulle.

Le mouvement intellectuel de la Renaissance s'est présenté en face du désordre survenu dans la scolastique. Son apparition s'est faite sentir par la réaction contre les défectuosités de l'ancienne méthode et par un élan vers le renouveau des sciences et de la philosophie. Ce courant nouveau fut inauguré au XVIème siècle, par Nicolo Tartaglia ou Tartalea (+ 1557) qui «a fait quelque chose sur le mouvement», d'après la méthode démonstrative, dans ses ouvrages intitulés *Quaesiti e invenzione diverse,* et *De numerie misure* [6]. Le mathématicien philosophe, Jérôme Cardan (+ 1576), a parlé de la même façon des proportions dans son *Ars magna de regulis Algebraïcis,* et son *De subtilitate* [7]. Enfin François Patritius (+ 1597), professeur à Ferrare «voulut redresser les

---

(1) Raymond de Lulle a eu pour successeur Raymond de Sebonde, médecin espagnol et professeur à l'Université de Toulouse (+ 1432). Ensuite Nicolas de Cuse (1401—1464) dans son ouvrage «*De docta ignorantia*» se proposa de procéder à la manière mathématique en métaphysique. Leibniz ne parle pas de ces deux philosophes dans ses écrits. V. Robert Zimmermann: *Der Cardinal Nikolaus Cusanus als Vorläufer Leibnizens* p. 24. Vienne, 1852.

(2) Cout. op. 177; v. B. 2, I, 490 L. à J. Frédéric 1679; B. 2, I, 513 L. à Ernst Hessen Rheinfels 1681.

(3) G. VII, 478 L. à Koch 2. IX. 1708.

(4) G. IV, 349 — 1697; v. G. IV, 471, 472 — 1695.

(5) Cout. op. 177 — 1686.

(6) Sur Tartalea v. Montucla: *Histoire des Mathématiques,* I, 462. Paris, 1758. Ses ouvrages furent publiés à Venise: *Quaesiti* .... en 1550
De numerie ....en 1556

(7) Montucla I, 481, sur Cardan: *Ars magna,* Nuremberg 1545
De subtilitate ib. 1550

façons de démontrer des Géomètres...» et réformer de même la métaphysique ; ces efforts sont visibles dans la *Géometria* et dans la *Nova de universis philosophia* [1]. Des savants du commencement du XVIIème siècle comme Nicolas Antoine Stelliola [2], Jean Kepler [3], William Gilbert [4], Nicolas Cabeus [5] et Willebrond Snellius [6], professeur de mathématique à Leyde, ont eu des préoccupations analogues. Dans leurs écrits Leibniz «remarque quelque chose de la méthode de procéder démonstrativement en dehors de la mathématique, en physique» [7].

Avec des vues plus larges, François Bacon de Verulam (+1626) dans son *Instauratio magna*, et surtout dans la 2ème partie du *Novum organon*, a essayé de jeter le fondement d'une nouvelle méthode applicable à tous les domaines du savoir humain. Sa méthode tendait à substituer l'observation et l'expérience aux hypothèses gratuites, et l'induction au syllogisme ; elle devrait assurer la certitude et les découvertes.

---

(1) Cout. op. 177 — 1686 ; v. Montucla I, 462. Patritius : *Della nuova geometria, Ferrare* 1587.
Nova de universis philosophia, ib. 1591.

(2) Stelliola (1547—1623) : astronome de Naples, admis en 1611 dans l'académie des Lincei à Rome ; il avait tracé le plan d'un ouvrage immense, qui aurait embrassé toutes les connaissances humaines et auquel il avait donné le titre d'*Encyclopedia Pythagorea*. (Naples, 1616 (v. Bibl. univer. t. 40 p. 201.

(3) Il s'agit du grand Kepler (1571—1630).

(4) Gilbert (1540—1603), son *De mundo nostri sublunari Philosophia nova*, fut publié à Amsterdam en 1651. V. sur lui : *Diction. of nat. Biogr.* XXI, 338.

(5) Nico Cabeo, connu comme l'auteur du : *In quatuor libros Meteorologicorum Aristotelis commentaria et quaestiones, quatuor tomis comprehensa*. Romae, 1646. 4 vol. et *Philosophia magnetica, in qua magnetis natura penitus explicatur et omnium quae hoc lapide cernuntur, causae propriae afferuntur, nova etiam praxis construitur, quae propriam poli elevationem, cum suo meridiano, ubique demonstrat, multa quoque dicuntur de electricis et aliis attractionibus et eorum causis, additis figuris variis tam aeneis quam ligno incisis....* Coloniae, 1629 (Bibl. nat.).

(6) Snellius : (1591—1626 ; Leibniz fait allusion à ses : *De re numeria liber singularis*. Anvers, 1613 et *Eratosthenes Batavus de terrae ambitus vera quantitate .... suscitatus*. Leyde, 1617 (Bibl. univer. t. 39 p. 494).

(7) Cout. op. 178 — 1686 ; 341 — 1686 ; 593 — 1688.

Leibniz a fait état de l'œuvre baconienne, déjà en 1666 et 1667, dans son *De Arte Combinatoria* et sa *Nova Methodus*. Il parle avec éloges [1] du philosophe anglais, tout en lui reprochant discrètement d'être trop empiriste et pas assez mathématicien [2]. Galilée (1564—1642) entreprit de combler cette lacune; il s'efforça d'appliquer la méthode mathématique, non seulement aux sciences physiques, mais aussi à la philosophie de la nature. Les mathématiques nous assurent la certitude et la rigueur, dit-il, parce que leur objet est quantitatif et mesurable [3]. Pour que les autres sciences aient la même valeur, il faut que leur objet soit mesurable et quantitatif. En effet, quand on analyse les phénomènes de la nature, on arrive à les réduire au mouvement et à la figure; la nature est un grand livre écrit en caractères mathématiques, qui ne sont que des triangles, des cercles et d'autres figures géométriques. Or, le mouvement et la figure sont deux éléments mesurables. Rien n'empêche donc que l'univers soit traité par le moyen de la méthode mathématique. Mais Galilée ne prétend pas étendre cette application à la métaphysique.

Leibniz écrit en 1675, au chanoine dijonnais Simon Foucher, que l'œuvre de Galilée a été une de ses premières lectures [4]. Ailleurs, il manifeste une grande admiration pour ce savant, et le met au même rang que Platon, Aristote et Descartes: «à Galilée

(1) B. 6, I, 194, n° 62; v. B. 6, I, 284, n° 32; B. 1, I, 493 L. à Sigism. Elsholz, 1679.

(2) G. VII, 67 — Mai 1681: «Bacono .... defuisse otium et interiores uteras, et denique mathematici rigoris amussim judicatu facile est .... nimium tribuit philosophiae empiricae».

(3) Galilé formula cette méthode dans ses ouvrages: *Il saggiatore*, Rome, 1623 et *Dialogi quatro sopra i due massimi sistemi del mondo*, Florence, 1632; v. *Opere complete. Edizione Nazionale*. Florence, 1890/7.

(4) B. 2, I, 247 — 1675.

et à Descartes, nous devons autant qu'à toute l'antiquité» [1].

Galilée, dit-il, a été le premier des modernes qui ait cherché à adapter la méthode mathématique à la mécanique, à la physique et en général à la science de la nature [2]. Là fut son mérite exceptionnel. Ses principes étaient suffisamment parfaits pour que sa méthode pût devenir l'art universel d'inventer [3].

La généralisation souhaitée ne tarda pas à être réalisée dans les œuvres de Descartes, surtout dans *les Regulae ad directionem ingenii* de 1628 et le *Discours de la méthode*, publié en 1637. Pour Descartes, une bonne méthode était la condition sine qua non des recherches scientifiques et philosophiques; aussi fut-elle le but principal de ses préoccupations. Elle servirait «pour parvenir à la connaissance de toutes choses dont l'esprit serait capable» [4] et pour élever l'esprit «peu à peu au plus haut point» [5] par les démonstrations rigoureuses et par l'art d'inventer [6].

Il n'y a pas de doute que Leibniz ait connu dès sa jeunesse cette tendance de Descartes. A peine «émancipé des écoles triviales» [7], il s'est jeté «sur les modernes» et les a «lus presque

---

(1) B. 2, I, 505 L. à Philippe — janv. 1680; v. B. 2, I, 519 L. à Frédéric Schrader — avril 1681: «Nemo novorum autorum hactenus praestit, si Galilaeum et Cartesium aliosque paucissimos excipies». V. aussi B. 2, I, 10,14 L. à Thomasius — 1668, 1669
» 163 » » J. Frédéric — 1671
» 235 » » Huet — 1673
» 247 » » Foucher — 1675
» 252 » » Dauphin — 1675
» 306 » » Molanus — 1677
» 386, 399 » » Conring — 1678

(2) Cout. op. 191, 178, 341, 170; v. Dut. IV, III, 522 — 1669.

(3) B. 2, I, 298 L. à Fabri 1676: «Qui Galilaeum et Cartesium leget aptior erit ad inveniendam veritatem quam si per omne autorum vulgarium genus vageturo».

(4) A. T. VI, 3 ou éd. Flam. 4 *Disc. de la méth.* I partie.

(5) A. T. VI, 17 ou éd. Flam. 13 *Disc. de la méth.* II partie.

(6) A. T. VI, 19, 21 ou éd. Flam. 15 *Disc. de la méth.* II partie; voir Liard: *La méthode de Descartes et la mathématique universelle.* Revue philos. X. 1880.

(7) G. III, 620 L. à Remond — juillet 1714.

tous». Pour ce qui est des œuvres de Descartes, il a toujours eu quelque peine à les lire avec soin ; mais cela ne l'a pas empêché d'y jeter souvent les yeux et de consulter une «quantité de livres écrits un peu plus familièrement» [1] sur les opinions de celui qu'il appelle quelque part le «philosophe de la Flèche». Dès 1666, dans son *De Arte Combinatoria*, il fait allusion à la «Mathesis universalis» [2], à la science universelle qui devrait contenir en elle toutes les connaissances humaines disposées selon l'ordre mathématique. On sait que les préoccupations méthodologiques de Descartes tendaient continuellement vers cette science universelle.

Pour réaliser son dessein, remarque Leibniz, Descartes a adopté entièrement la conception mécaniste de Galilée [3] ; il a bien vu que, si les mathématiciens ont pu trouver quelques «démonstrations, c'est-à-dire quelques raisons certaines et évidentes» [4], ils ont obtenu ce résultat en réduisant l'objet de leur science à leurs éléments quantitatifs. A côté des principes mécanistes, Leibniz souligne dans la méthode cartésienne un autre élément : l'analyse. Il observe déjà dans le *De Arte Combinatoria* que Descartes attachait à celle-ci une attention toute particulière [5]. L'auteur du *Discours de la méthode* constatait, dit-il, que les

---

(1) B. 2, I, 247 — 1675.

(2) B. 6, I, 171, n° 6 ; v. A. T. I, 339 Descartes à Mersenne 1636 et A. T. X.,378 *Regulae ad directionem ingenii*, traduites par J. Sirven : *Règles pour la direction de l'esprit :* IV, règle, p. 27. Paris, 1932 «.... il me parut .... clair de rapporter à la Mathématique tout ce en quoi .... on examine l'ordre et la mesure, sans avoir égard si c'est dans des nombres, des figures, des astres, des sons, ou n'importe quel autre objet, qu'une pareille mesure soit à chercher. Il en résulte qu'il doit y avoir une science générale qui explique tout ce qu'on peut chercher concernant l'ordre et la mesure .... cette science se désigne .... par le nom .... de Mathématique universelle, parce qu'elle renferme tout ce qui a fait donner à d'autres sciences l'appellation de parties des Mathématiques».

(3) B. 6, I, 490 : *Confessio naturae* 1668.

(4) A. T. VI, 19 ou Flam. 15 : *Disc. de la méth.* II partie.

(5) B. 6, I, 171, n° 6 : «.... Origo .... analyticae .... quam excoluit imprimis Cartesius».

«géomètres avaient coutume de s'en servir pour parvenir à leurs plus difficiles démonstrations», et il a bien vu que le même procédé s'impose dans tout raisonnement: analyser «toutes choses qui peuvent tomber sous la connaissance humaine» [1]. L'analyse doit avoir pour but de trouver dans notre pensée ce qui est simple et non composé, car seul ce qui est simple est distinct; la clarté et la distinction constituent le critère de la vérité et par conséquent le fondement de toute science. Une fois les éléments simples découverts, on pourra en former diverses combinaisons. Cette méthode, grâce à la décomposition et à la combinaison, servira à «résoudre toutes sortes de difficultés dans les sciences»; elle sera donc par excellence un art d'inventer [2].

Enfin, Leibniz, relève dans la lettre de Descartes à Mersenne du 20 novembre 1629, le projet d'une langue universelle, dans laquelle les éléments simples de la pensée seraient exprimés par des caractères ou signes analogues aux nombres de l'arithmétique. Une telle langue, serait bien faite, pensa-t-il, pour faciliter l'usage de la méthode nouvelle [3].

Leibniz connaissait aussi l'influence de la conception méthodologique de Descartes sur plusieurs philosophes, tels que Marin Mersenne (+ 1648) en France, Jean Clauberg (+ 1665) en Allemagne, Kenelm Digbé (+ 1665) en Angleterre. Il n'ignorait pas que, si Arnauld et Malebranche ont suivi pas à pas Descartes, Spinoza et Hobbes ont quelque peu modifié ses idées en matière de méthode.

D'après son analyse du *Renati Descartes, principiorum philosophiae pars I et II more geometrico demonstrata* et de l'*Ethica ordine geometrico demonstrata,* Spinoza ne se préoccupait pas tant de la théorie de la méthode que de sa réalisation universelle. Toute discussion philosophique, tant du domaine de la métaphysique que de celui de la morale, doit observer la forme géométri-

(1) A. T. VI, 19 ou Flam. 14 *Disc. de la méth.* II.
(2) A. T. VII. 3 ou Flam. 54 *Lettres aux doyens.*
(3) Cout. op. 27, 28; v. A. T. I, 76.

que. Pour rendre claire et distincte la connaissance d'une chose, il est nécessaire d'en établir de bonnes définitions et de les appuyer sur les axiomes. Ceci fait, il importe de poser des théorèmes ou des propositions en les démontrant par les définitions, les axiomes et les explications préalablement établis. Les démonstrations spinoziennes presque partout se conforment à ses principes.

Thomas Hobbes, aussi bien sous l'influence de la conception cartésienne qu'à la suite de ses études sur Euclide a été amené à élaborer une théorie mathématique de la méthode. Il l'a formulée dans sa *Computatio sive logica,* de 1655, qui fait partie du *De corpore,* et dans son *De homine,* de 1658. En 1670 Leibniz, écrivant à Hobbes, déclare avoir lu tout ce qui a été publié de lui. Il l'a fait probablement bien avant cette date, puisqu'il parle déjà de Hobbes en 1663, dans ses *Remarques sur la métaphysique de Dan. Stahlius* [1] et sur la *Philosophie pratique de J. Thomasius* [2]; et que, dans son *Art Combinatoire,* après avoir fait mention du *De corpore,* il résume en ces termes la pensée du philosophe anglais: «omne opus mentis nostrae est computatio» [3]; raisonner n'est que compter, additionner et soustraire. Selon Hobbes, quand on additionne deux noms on obtient une proposition; par l'addition de deux propositions on a un syllogisme [4]; et les syllogismes additionnés constituent une démonstration. Les mots jouent le même rôle dans le raisonnement que les chiffres dans l'arithmétique; et comme le calcul arithmétique serait incertain, si on ignorait la valeur exacte des chiffres, ainsi notre raisonnement serait défectueux si on ne précisait pas bien les termes. Les précisions peuvent être atteintes par une sévère analyse des faits

(1) B. 6, I, 21: *Notae ad Dan. Stahlium* 1663.

(2) B. 6, I, 42: «*Notae ad Jac. Thomasium*».

(3) B. 6, I, 194, n° 64: Comparer avec le *De corpore* p. I, c. I, art. 2. Londres, 1655 et avec le *De homine* 1658; B. 6, I, 557, n° 65. *De Judice* 1669.

(4) *De corpore* p. I, c. IV, n° 6: «Syllogismum esse collectionem duarum propositionum in unam summam et ita syllogismum esse additionem trium nominum sicut propositio duorum».

et des causes dont on veut se rendre compte. Or, analyser c'est définir ; par conséquent la définition serait le point de départ dans toute science. Mais toute définition n'est qu'arbitraire ou nominale ; elle consiste à adopter par convention un mot pour représenter un groupe de mots. La vérité est également arbitraire, et elle se trouve dans les mots et non pas dans les choses. Leibniz connaît toutes ces idées et y fait allusion à plusieurs reprises [1].

Demandons-nous maintenant ce qu'il pense de la méthode proposée par Descartes et les cartésiens.

A en juger par sa lettre à Thomasius, Leibniz aime la méthode formulée par Descartes : «In Cartesio eius methodi tantum propositum amo» [2]. Cette affirmation ne semble exprimer que l'approbation. Mais quand on envisage de près les autres textes concernant l'attitude du jeune Leibniz par rapport à la méthode de Descartes, on aperçoit que la question est un peu compliquée. Dans l'écrit non daté, intitulé *De la Sagesse*, notre philosophe admet plusieurs règles de la méthode cartésienne, surtout celle qui dit que ce qui est clair et distinct est vrai [3] ; tandis que dans les autres écrits, et même dans le traité de la *Nova methodus* de 1667, il critique ces mêmes règles et surtout celle qui constitue le critère de la vérité, car cette règle, dit-il, peut facilement nous tromper [4].

Couturat résout ainsi cette difficulté : le fragment, *De la Sagesse* date de la première jeunesse de Leibniz, lorsque notre philosophe était partisan de Descartes ; au moment de la composition de la *Nova methodus*, il avait changé d'opinion [5].

Cependant Kabitz rejette cette explication : il soutient que le fragment *De la Sagesse* est postérieur à la *Nova methodus*,

(1) Cout. op. 220 ; v. B. 2, I, 227 L. à J. Gallois 1672.
(2) B. 2, I, 15 L. à Thom. — avril 1669.
(3) G. VII, 82.
(4) B. 6, I, 280 n° 25 : *Nova methodus* : 1667 «quicquid clare, distincteque percipio illud est verum ; quae infinitis modis fallit».
(5) Cout. : *Logique de Leibniz* p. 180, n° 3.

ayant été composé pendant le séjour de Leibniz à Paris. Le fragment, dit-il, est écrit en français, langue dont notre philosophe commença à se servir à Paris; le papier employé est d'ailleurs le même que celui des autres écrits de Paris; enfin l'influence de Descartes sur le jeune Leibniz a été sensiblement surfaite par Couturat. Selon Kabitz, l'auteur du fragment *De la Sagesse* n'a pas contredit à proprement parler ce qu'il avait énoncé dans la *Nova methodus:* il s'est contenté de juxtaposer ses propres règles sur l'art d'inventer à celles de Descartes, pour corriger et compléter ces dernières, et nullement pour les approuver entièrement [1]. L'opinion de Kabitz semble être incontestable.

Vers 1676 Leibniz précise son jugement sur la méthode cartésienne dans sa seconde lettre à Honoré Fabri; puis, dans d'autres écrits plus tardifs, il considère habituellement la philosophie de Descartes comme l'antichambre de la véritable philosophie «vestibulum.... *philosophiae verae*» 2. Ce penseur s'est approché beaucoup plus de la vérité que tous ses prédécesseurs, mais ne l'a pas pénétrée; il s'est arrêté à son seuil. Par conséquent, sa méthode est plus apte que celle des autres philosophes à découvrir les vérités; cependant, pour qu'elle soit capable de nous faire entrer dans l'intérieur, il faut la corriger et l'améliorer [3]. Il ne suffit pas de donner «de beaux préceptes», il faut, de plus, donner «des moyens de les observer». Descartes a donné des préceptes; il a dit par exemple qu'il faut «comprendre toute chose clairement et distinctement, qu'il faut procéder du simple aux composés, qu'il faut diviser nos pensées etc.... Mais cela ne sert pas beaucoup, si on ne nous dit rien davantage» [4]. Une idée qui paraît claire à l'un semble obscure à l'autre; il est donc nécessaire d'avoir un moyen qui permettrait de distinguer la clarté

(1) Kabitz: *Die Philosophie des jungen Leibniz* p. 23—24.

(2) B. 2, I, 298 L. à Fabri; v. G. III, 607 L. à Remond 1714; G. IV, 337: *Réponse aux réflexions* 1697.

(3) B. 2, I, 298 L. à Fabri «Fateor tamen multas et magnas res in Cartesio emendandas esse».

(4) B. 2, I, 381 L. à Gallois 1677.

véritable de l'apparente [1]. Leibniz a affirmé à plusieurs reprises que ces imperfections de la méthode provenaient de ce que Descartes n'avait pas connu la véritable analyse [2], et qu'il en était «bien éloigné» [3]; en d'autres termes, de ce qu'il n'avait pas la véritable méthode [4], n'ayant pas suivi «exactement le filum meditandi» [5]. Cette dernière expression veut dire, dans le langage leibnizien, que Descartes n'avait pas constitué un alphabet de la pensée humaine ou «la caractéristique».

Le second défaut, strictement lié avec le précédent, consistait en ceci que Descartes «méprisait la définition des termes connus» [6] ou des axiomes. La définition étant la fonction essentielle de l'analyse et le moyen unique d'élaborer la caractéristique, on comprend l'insuccès de la méthode cartésienne [7].

Les disciples n'ont pas été plus heureux que leur maître. Notre philosophe, dans sa première lettre à Thomasius en 1663 et dans plusieurs autres écrits, déclare catégoriquement que Digbé n'a pas réussi à démontrer l'immortalité de l'âme [8]. Clauberg

---

(1) Cout. op. 189.

(2) G. B. 199 L. à Oldenbourg 26. VIII. 1676 «ad intima ... analysis .... Cartesius non pervenit»; v. B. 2, I, 307 L. à Molanus 1677: «Cartesio defuisse analysin veram»; B. 2, I, 495 L. à Philippe 1679: «Descartes n'a pas connu .... l'analyse générale des notions»; Gm. II, 240 L. à Hôpital 28. IV. 1693 «Descartes n'a pas connu tous les mystères de l'analyse».

(3) B. 2, I, 455 L. à Malebranche 13. I. 1679.

(4) B. 2, I, 307 «Cartesio defuisse methodum perfectam»; v. B. 2, I, 500 — 1679: «Descartes ne savait pas la vraie méthode».

(5) G. I, 370 L. à Foucher 1678.

(6) G. III, 569 L. à Bourguet 22. III. 1714; v. G. III, 384 L. à Coste — mars 1706.

(7) G. B. 199 L. à Oldenbourg 26. VIII. 1676; v. B. 6, I, 279 *Nova methodus* 1667.

(8) B. 2, I, 112—113 L. à J. Frédéric, voir:
B. 2, I, 3 L. à Thomasius 2. IX. 1663.
B. 6, I, 201: *De arte comb.* 1666.
B. 6, I, 495: *Consp. demonstr. cath.* 1668.
B. 6, I, 501: *Refutatio hyp. Thomae* Angli 1668.
B. 2, I, 422 L. à Placcius — juillet 1678.
Cout. op. 178.

lui plaît davantage parce qu'il est souvent plus clair que son maître et que sa méthode est plus parfaite ; il ne voit cependant dans son œuvre qu'une paraphrase de celle de Descartes [1]. Il éprouve pour Malebranche et pour Arnauld [2] une certaine estime, mais leur reproche surtout leur attachement trop aveugle, qui les a fait tomber, dans les mêmes défauts que leur maître [3] : ils ont méprisé les définitions des termes et des idées [4] et ont adopté le principe «ce qui me paraît clair et distinct est vrai» sans remarquer son insuffisance [5]. Cela les amenait à expliquer «obscurum per aeque obscurum» [6].

Spinoza et Hobbes, ne pouvaient que plaire à Leibniz, ayant entrepris avec un grand succès de traiter de métaphysique, de morale et de physique à la manière géométrique : «Hobbes quaedam in moralibus, metaphysicis et physicis egregie scripsit mathematica servata forma idem dici potest de . . . . Spinoza» [7]. Mais sa sympathie allait-elle plus loin ?

Après l'an 1678, notre philosophe remarque à plusieurs reprises, à l'occasion de ses analyses du *Renati Descartes principiorum philosophiae pars I et II more geometrico demonstratae et de* l'*Ethica ordine geometrico demonstrata*, que Spinoza a une «quantité de belles et profondes pensées», si bien démontrées qu'elles sont «conformes» aux siennes [8]. Malheureusement, il en a d'au-

---

(1) B. 2, I, 422 L. à Placcius — juillet 1678 : «Clauberg est Cartesii paraphrastes» ; v. B. 2, I, 14 Thomasius à L. 2. X. 1668 : «Clauberg magis ipso placebat Cartesio .... quod μεθοδικωτερον et σαφεστερον et brevius quoque magistro illo suo scribere didicisset» ; B. 2, I, 15 — 1669 ; Dut. V, 183 *De Encyclop. Alstedii* ; Cout. op. 211.

(2) Dut. V, 183 «egregie .... in logicis .... versatus .... Arnauldus» ; Cout. op. 219, 189.

(3) G. IV, 332 : Cartesiani .... «interpretes potius magistri quam naturae» ; v. B. 2, I, 544 — 1684 ; G. IV, 304 ; G. IV, 330 après 1690.

(4) G. III, 569 ; v. G. III, 384.

(5) Cout. op. 189.

(6) G. III, 569 ; v. G. III, 384.

(7) Cout. op. 192.

(8) B. 2, I, 393 L. à Justel — févr. 1678 ; v. B. 2, I, 394 févr. 1678 «Spinoza pulchra passim habet cogitata» ; Stein p. 355.

tres qui «sont si.... embarrassées.... si brouillées et si éloignées de la clarté des mathématiciens qu'on ne sait que dire» et «souvent la proposition dont il se sert pour démontrer une autre proposition est bien plus difficile que la conclusion» [1]. Trop souvent ses raisonnements sont plutôt des «rêveries bien embarrassées» [2], et remplies «d'obscurité» [3] que des démonstrations géométriques. L'*Ethique* contient «des paradoxes» [4] et des thèses qui «ne sont pas démontrées» [5]. Ces défauts résultent de la méconnaissance de la vraie méthode: il eût fallu encore beaucoup à Spinoza «pour qu'il ait su l'art de démontrer»; il «n'avait qu'une connaissance assez médiocre de l'analyse et de la géométrie» [6], et en outre «les bonnes définitions» lui manquaient [7].

Leibniz a observé une attitude analogue à l'égard de la méthode de Hobbes. Comme nous l'avons déjà vu [8], Tönnies a cru pouvoir attribuer à l'influence de Hobbes l'idée fondamentale du *De arte combinatoria* et du plan général de la caractéristique universelle, et par conséquent l'origine de la méthodologie de Leibniz [9]. Mais Louis Couturat a donné une réfutation bien justifiée de cette thèse. Cependant il est incontestable que certains textes semblent donner raison à Tönnies. Notre philosophe, à maintes reprises, témoigne une grande admiration pour Hobbes. Dans son *De arte combinatoria,* dans son *De judice* controversia-

(1) Cout. op. 179.

(2) G. II, 133 L. à Arnauld — janv. 1688.

(3) Cout. op. 216 *De geometrica methodo.*

(4) B. 2, I, 393 L. à Justel — févr. 1678; v. B. 2, I, 379 L. à Gallois sept. 1677; Cout. op. 344 — 1686.

(5) B. 2, I, 394 L. à Placcius — févr. 1678; v. B. 2, I, 380.

(6) B. 2, I, 535 L. à Ernst Hessen Rheinfels (4) 14/VIII. 1683.

(7) Gm. I, 179; v. B. 2, I, 379 L. à Gallois 1677.

(8) V. la page 58.

(9) Tönnies: *Leibniz und Hobbes ...., Philosophische Monatshefte* t. XXIII, p. 566 — 1887: «.... in der Tat ohne alle Bedenken der Grundgedanke jenes Traktates, wie auch der spätere berühmte Plan der allgemeinen Charakteristik, unmittelbar auf diese von Hobbes empfangenen Anregungen zurückgeführt werden kann».

rum[1] de 1669 et dans d'autres écrits, Leibniz approuve la théorie hobbésienne portant sur l'identité du raisonnement avec le calcul : «Th. Hobbes merito posuit omne opus mentis nostrae esse computationem» [2]. Et quand il se propose, en 1671, de composer d'après la nouvelle méthode les *Elementa de mente*, il veut imiter, à côté d'Euclide, la manière de procéder de Hobbes dans le *De Corpore* [3]. Non seulement il se promet d'imiter Hobbes, mais il voudrait lui emprunter les traités *De Corpore* et *De Cive* pour les insérer dans sa future encyclopédie [4]. Hobbes l'attirait, disait-il, par les bonnes définitions [5].

Est-ce à dire que Leibniz l'ait approuvé sans restriction ? Evidemment non. Il allait jusqu'à qualifier le philosophe anglais d'«esprit .... étrangement faible» et lui reprochait d'être tombé dans «des paralogismes» [6] et des «erreurs» [7]. Cette critique ne fut seulement un fait tardif ; Leibniz la formulait dès le début.

Il admettait avec Hobbes que notre raisonnement est un calcul, mais il donnait à cette formule un sens plus profond. Pour Hobbes les mots devraient jouer dans le calcul logique le rôle de chiffres ; tandis que, selon Leibniz le calcul rationnel devrait s'opérer par le moyen de «caractères» résultant d'une longue et profonde analyse [8]. C'est précisément dans le *De arte combinatoria* qu'est posé le fondement de la «caractéristique». Ensuite, notre philosophe pense utiliser le *De Corpore* et le *De Cive* pour son

(1) B. 6, I, 557, n° 65.

(2) B. 6, I, 194, n° 63

(3) B. 2, I, 114, n° 14 L. à J. Frédéric : «Mihi igitur animus est componere Elementa de mente quemadmodum Euclides de magnitudine et figura et Hobbes de Corpore seu Motu fecit».

(4) Dut. V, 183 *Cogitatio de perficiendi et emendandi Encyclopediam Alstedii ratione :* «Huc inserendus Thomas Hobbes de Corpore et de Cive integer passim tamen emendatus».

(5) B. 6, I, 370 *Specimina juris*, 1669 : «accurata definitio» ; v. B. 2, I, 200 L. à Magnus Hesenthaler 1671 «Qui claras quasdam ac lucidas definitiones vocum habet».

(6) Cout. op. 178 — 1686.

(7) Cout. op. 343 — 1686.

(8) B. 2, I, 53 L. à Chapelain 1670 ; v. B. 2, I, 229 L. à Gallois 1672.

Encyclopédie ; mais il entend bien auparavant les corriger [1]. Hobbes a eu quelques bonnes définitions, mais il se trompait radicalement en soutenant que toute définition, et par conséquent toute vérité, est arbitraire [2]. Leibniz approuve seulement chez le philosophe anglais certaines choses «quaedam» [3], celles où il a réussi à construire des démonstrations mathématiques. Mais en même temps il s'est aperçu de l'insuccès général de Hobbes, et il a attribué la cause de cet insuccès au fait que celui-ci «n'avait pas assez profité des mathématiques» [4] et avait ignoré la véritable analyse qui constituait l'élément essentiel de la méthode. En somme, Hobbes avait seulement appliqué l'extérieur de la méthode véritable [5].

Ainsi il ne reste aucun doute que la conception hobbésienne de la méthode n'ait point satisfait Leibniz. Hobbes n'a pas été plus heureux, selon Leibniz, que Descartes et les autres cartésiens.

La tendance à la nouvelle méthode applicable à toute science hantait non seulement les cartésiens, mais aussi plusieurs autres philosophes : «ne soli cartesiani de mathematica methodo gloriantur» [6]. Leibniz cite très souvent dans ses écrits : Erhard Weigel «un très habile professeur de mathématique à Jena» ; Joachim Sturmius (+ 1702) «mathématicien célèbre à Altorf», disciple de Weigel ; Joachim Jungius (+ 1657) logicien et géomètre de Hambourg ; Honoré Fabri (+ 1688) mathématicien et philosophe,

(1) Dut. V, 183.
(2) B. 2, I, 227 L. à Gallois 1672 : «.... lapsus est Hobbesius, quod colligit veritatem esse ab arbitrio humano» ; v. Cout. op. 220 — 1680 ; v. G. VII, 192, G. IV, 485 ; B. 2. I, 504 L. à Tschirnhaus 1680.
(3) Cout. op. 192.
(4) Cout. op. 178 — 1686.
(5) Cout. op. 343 — 1686.
(6) B. 2, I, 66 L. à Thomasius 23. IX. 1670.

de Lyon ; Thomas Anglais, appelé Albius ou White [1]. Selon l'opinion leibnizienne ces philosophes ont joué un rôle considérable dans l'élaboration de la méthode mathématique.

Weigel «.... a publié un bel ouvrage *Analysis Euclidea*» [2] dans lequel, à l'exemple d'Aristote, il s'efforce de donner à la logique une méthode géométrique qui permette de tout démontrer en philosophie à la manière mathématique, ou en d'autres termes de construire «une philosophie mathématique» [3]. «Il a aussi donné une sphère morale fort ingénieuse, qui est une manière d'allégorie pour expliquer toute morale par le rapport à la doctrine de la sphère des astronomes» [4]. Sa morale voulait être une espèce d'«Arithmétique raisonnée : rechens-schafftliche Sittenlehre». Partout «il avait coutume de faire des parallèles entre compter et raisonner et il disait que le fondement de la démonstration était ce commencement de la table pythagorique : une fois un est un» [5].

A l'âge de dix-huit ans, Leibniz suivit les cours de l'université de Jena où Weigel était professeur de mathématique. Rien ne prouve qu'il s'y inscrivit tout exprès pour entendre ce savant, mais il n'est pas douteux qu'il ait fait alors sa connaissance [6], car il parle déjà de l'*Ethica euclidea Weigelii* dans sa lettre à Thomasius (1663) ; et dans ses écrits : *De casibus perplexis et Methodus nova, l'Analysis Euclidea* est mentionnée[7].

---

(1) Weigel, Cout. op. 179 ; G. V, 366, *N. Ess.* ; G. VI, 343, n° 384. Sturmius, G. VI, 245, n° 212 ; Fabri, B. 2, I, 367 L. à Conring 19. VI. 1677 ; Thomas Anglais, Cout. op. 179.

(2) Cout. op. 179 — 1686 : Le livre que Leibniz désigne l'*Analysis Euclidea* porte le titre chez Weigel : *Analysis Aristotelica ex Euclide restituta. Jena,* 1658.

(3) G. VI, 343 n° 384, *Théod.*

(4) Cout. op. 179.

(5) G. VI, 343.

(6) B. 2, I, 3 L. à Thomasius, sept. 1663 ; v. B. 6, I, 94, *Specimina quaest. philos.* 1664 ; B. 6, I, 55, *Notae ad Jac. Thomasium* 1663.

(7) B. 6, I, 235, *De casibus perplexis* 1666 ; B. 6, I, 282, *Nova methodus,* n° 28 — 1667.

L'affirmation de Willy Kabitz et de Kuno Fischer relative à l'influence profonde de la conception weigélienne sur l'esprit du jeune Leibniz ne semble pas être exagérée [1]. Leibniz, en effet, aussi bien que Weigel, considère les essences des choses comme les nombres [2]. Dans le *De Arte Combinatoria,* il propose de traiter la métaphysique à la manière mathématique. Les nombres, écrit-il, ne résultent pas seulement de la division de ce qui est continu, comme le professent les scolastiques; en d'autres termes les nombres ne s'appliquent pas seulement à la réalité quantitative et mesurable; ils sont comme des figures incorporelles, universelles, et peuvent être appliqués même aux êtres spirituels; ainsi on a raison de dire qu'ils appartiennent à la métaphysique [3]. Sans doute, cette orientation mathématique du jeune Leibniz est-elle due, au moins en partie, à Weigel. Plus tard, vers 1680, Leibniz affirme «qu'il se trouve beaucoup de bonnes pensées dans ses écrits» [4] et en particulier que dans l'*Analysis Euclidea,* «il y a beaucoup de belles pensées pour perfectionner la logique et pour donner des démonstrations en philosophie» [5].

Toutefois son admiration ne l'empêche pas de voir et de critiquer les défauts de la méthode weigelienne. En 1681, dans une lettre à Philippe, notre philosophe observe que Weigel est souvent «peu intelligible», qu'il semble n'avoir pas toujours des idées bien nettes et se perdre quelquefois dans ses raisonnements [6]. Ces défauts résultent de ce que Weigel n'a pas bien connu l'analyse; sans cette connaissance, la méthode mathématique n'était

---

(1) Kabitz, *Die Philosophie des jungen Leibniz* p. 17—19. Heidelberg, 1909; K, Fischer, *Leibniz* p. 714, 715. Heidelberg, 1920.

(2) B. 6, I, 19, *De Principio individui:* corollaria 1663; v. B. 2, I, 117 L. à Magnus Wedderkopf — mai 1671;. Weigel, *Tetractys Summum tum arithmeticae tum philosophiae compendium.* Jena, 1673.

(3) B. 6, I, 171, n° 7: «Cum igitur numerus sit quiddam universalissimum merito ad metaphysicam pertinet».

(4) B. 2, I, 518 L. à Philippe — mars 1681.

(5) Cout. op. 179 — 1686.

(6) B. 2, I, 518.

réalisée «qu'à moitié» [1]. Ainsi Leibniz, orienté au début par la conception weigelienne, y a relevé plus tard des imperfections qui éloignaient Weigel de l'idéal de la méthode mathématique.

Weigel encourageait et poussait son disciple Sturmius à entreprendre l'élaboration de la méthode mathématique. De fait, Sturmius «étant en Hollande à Haag dans sa jeunesse y fit imprimer en 1660 un petit livre sous le titre d'*Euclides Catholicus,* où il tâcha de donner des règles exactes et générales dans les matières non mathématiques»[2]. Leibniz le connaissait déjà en 1666, lorsqu'il composa son *De Arte Combinatoria,* Il y parle en effet du : Sturmi *Compendium universalium seu metaphysicae euclideae*» [3]. Plus tard, il déclarera l'avoir lu à l'âge de l'adolescence [4].

Jungius se rendait compte que, sans une méthode parfaite, il était impossible de donner des démonstrations achevées en philosophie. Comme mathématicien, il a bien senti que les mathématiques seules présentaient le modèle de la méthode basée sur l'analyse ; aussi entreprit-il d'élaborer une méthode analogue applicable à la philosophie [5].

Leibniz parle de Jungius en 1669, dans la lettre à Thomasius[6], et depuis cette date, dans plusieurs de ses autres écrits. Ce sont surtout les disciples de Jungius : Martin Fogel (+ 1675), Jean Vagetius (+ 1691), Henri Siver (+ 1691), professeurs de logique et

---

(1) F. de C. n. op. 149, *Animadversiones ad Weigelium.*

(2) G. VI, 245, Théodicée, n° 212.

(3) B. 6, I, 186, n° 30 : Leibniz remarque que le *Compendium universalium* était désigné aussi de nom d'*Euclides Catholicus.*

(4) Cout. op. 321.

(5) La conception de Jungius fut formulée dans la *Geometria empirica* 6ème éd. donnée par H. Siver à Hambourg, 1688, dans la *Logica Hamburgensis,* id est *Institutiones logicae,* Hambourg, 1681 (3ème éd.), et dans le : Doxoscopiae physicae minores, seu *Isagoge physica doxoscopica.* Hambourg, 1662 (par J. Vagetius).

(6) B. 2, I, 16.

de mathématique, et Vincent Placcius [1] (+ 1699), professeur de morale à Hambourg, qui ont fait connaître à Leibniz la philosophie de leur maître. Vers 1686, notre philosophe avoue avoir vu quelques manuscrits de Jungius à Hambourg; mais il n'a pas pu les voir tous, car une grande partie s'en est perdue dans un incendie [2]. Aucun philosophe n'a mérité autant d'éloges et d'estime de la part de Leibniz que Jungius. Il l'appelle «la plus belle étoile et le plus bel ornement, le philosophe le plus habile de la Germanie» [3]. Souvent il le désigne par le nom de «Magnus Jungius» [4]. Son génie surpasse celui de Descartes et de Galilée [5]; il peut être placé au même rang qu'Aristote [6].

Son œuvre est entièrement indépendante de celle de Descartes et de Galilée; Jungius était un vieillard, lorsque les écrits de ceux-ci pénétrèrent en Allemagne [7]. Sa connaissance de l'analyse générale des notions, des vérités, surpassait, non seulement la connaissance ordinaire, mais encore celle de tous les philosophes célèbres, et même celle de Descartes [8]. Rien d'éton-

---

(1) a) Fogel : B. 2, I, 77, 83 — 1671.
b) Vagetius : B. 2, I, 417, 459 — 1678.
c) Siver : B. 2, I, 373, 405 — 1677.
d) Placcius : B. 2, I, 404 — 1678.

(2) Dut. V, 474 L. à Conrad Widou 8. V. 1716.

(3) B. 2, I, 83 L. à Fogel (3) 13/II — 1671; v. B. I, I, 117 L. à Edzard (3) 13/II — 1671; Cout. op. 428; B. 1, I, 443 L. à Christ. Habbeus — janv. 1676.

(4) B. 2, I, 83; v. B. 2, I, 10 L. à Oldenbourg — juillet 1670; G. IV, 143 — 1670 (s. Nizolius); G. VII, 478 L. à Koch 2. IX. 1708.

(5) Cout. op. 345 1686; v. G. VII, 186.

(6) G. VII, 343; v. G. IV, 314; Dut. VI, 69 L. à Placcius 1696.

(7) Cout. op. 345, *Elementa Rationis* 1686.

(8) G. IV, 282 — 1679: «Descartes .... n'a pas connu la véritable source des vérités ni cette analyse générale des notions que Jungius, à mon avis, à mieux entendue que lui»; v. G. VII, 478 L. à Koch sept. 1708: «Jungius .... logicae scientia omnes alios vicit»; Cout. op. 345, *Elem. Rat.* 1686: «Mirabili enim industria et studio in notionum varietates inquisierat et argumentationum analysin longe a vulgari diversam instituerat; G. III, 16 L. à Huet 1679; G. I, 188 L. à Conring — janv. 1678; G. VII, 523 L. à Gabr. Wagner 1696; G. VII, 498 L. à Bierling 7. VII. 1711.

nant à ce que Leibniz, dans sa lettre à Vagetius en 1679, reconnaisse les principes de la méthode jungienne comme aptes à fournir des preuves strictes et rigoureuses [1]. Il revient à cette pensée dans ses *Elementa Rationis,* de 1686, en affirmant que, par le moyen de ces principes, on pourrait établir la philosophie démonstrative. Il ajoute cependant que la réalisation de cette philosophie ne serait possible que si l'on perfectionnait les principes de la méthode de Jungius [2]. Notre philosophe n'a pas dit d'une manière claire en quoi devait consister ce perfectionnement, il s'agissait probablement de l'élaboration de la caractéristique et de son application à la métaphysique. Sur ce dernier point il a demandé des renseignements à Vagetius: il voulait savoir si Jungius a donné de nouvelles lumières sur l'existence de Dieu «an Jungio lux aliqua affulserit ad demonstrandam existentiam Dei.... nosse desidero» [3].

En France, «le R. P. Fabri se mit aussi à écrire démonstrativement» [4], c'est-à-dire qu'«il a prétendu habiller toute la philosophie à la géométrie» [5] et observer partout la forme mathématique «mathematica servata forma». Il a appliqué la méthode géométrique à la physique, à la morale et à la métaphysique [6].

Leibniz écrit en 1670, au jésuite polonais Kochanski et en 1671 à Martin Fogel, qu'il a lu la physique de Fabri et en a même discuté avec l'auteur [7]. Il connaissait aussi la métaphysique

---

(1) Cout. op. 345: «Hic (Jungius) certe si cogitata perfecisset, daturus nobis erat multa maximi usus ad condendam philosophiam demonstratricem».

(2) B. 2, I, 496 L. à Vagetius (2) 12. XII — 1679: «.... ea fuit Jungii exactitudo ut tecum credam ad demonstrationem accurate resolvendam sufficere eius logicam»; v. B. 2, I, 498: «Demonstrationi resolvendae et dijudicandae Logicam jungianam credo tecum sufficere».

(3) B. 2, I, 497 — déc. 1679.

(4) Cout. op. 178 — 1686.

(5) G. VII, 166.

(6) Cout. op. 192, 216.

(7) B. 2, I, 47 — juin 1670; v. B. 2, I, 77; B. 2, I, 187; Fabri a composé: *Physica, id est scientia rerum corporearum.* Lyon, 1669—1670.

de Fabri, puisqu'en 1676 il a manifesté à l'auteur son admiration [1].

Voici en quels termes, plus tard, Leibniz résume son opinion sur l'œuvre du jésuite : il a réussi d'une manière excellente dans certaines matières physiques, morales et métaphysiques «egregie scripsit mathematica servata forma» [2] ; «on peut dire qu'il a donné des lumières» qui lui méritaient le titre sans contredit d'«un des plus savants et des plus universels [3] .... théologiens et philosophes [4] .... de son ordre» [5] ; mais quand «on regarde de près» ses démonstrations, on s'aperçoit qu'elles ne sont ni rigoureuses ni exactes : «vellem.... fuisses paulo in demonstrando severior, quam fuisti» [6], écrit Leibniz à Fabri ; et il ira jusqu'à dire que ses argumentations n'ont qu'une sévérité, et une exactitude apparentes [7]. L'absence de rigueur véritable fait qu'elles sont obscures [8] et «bien loin de cette certitude qu'on demande». Certes, Fabri «a prétendu d'habiller toute la philosophie à la géométrie», mais il n'a réussi que pour l'extérieur : «on ne trouve cette ressemblance que dans l'habillement» ; au fond, il y a chez lui des incertitudes, des équivoques et des erreurs [9]. La raison en est qu'il ignorait la véritable analyse [10] et manquait de bonnes définitions [11].

---

(1) B. 2, I, 300 ; v. B. 6, I, 22, Notae ad Dan. Stahlium 1663/64 : Fabri a composé une : *Metaphysica demonstrativa :* v. Jöchers Lexicon II, 477. Leipzig, 1750.

(2) Cout. op. 192.

(3) Cout. op. 178.

(4) Cout. op. 213, *Ad Stateram juris :* «Fabrius theologus et philosophus magni ingenii et vastae doctrinae....»

(5) Cout. op. 178.

(6) B. 2, I, 300.

(7) Cout. op. 192.

(8) Cout. op. 216.

(9) G. VII, 166.

(10) Cout. op. 178.

(11) G. VII, 166.

En Angleterre c'est Thomas White qui se préoccupait de l'application de la méthode mathématique à la métaphysique. Cette préoccupation trouve son expression dans «quelques beaux ouvrages écrits d'une manière démonstrative» [1] et surtout dans l'«Euclide métaphysique». Leibniz déclare à deux reprises, en 1678 et en 1686 [2], n'avoir lu de White que cet *Euclide métaphysique*.

Il y trouve quelques «pensées profondes» [3] et quelques excellentes preuves mathématiques sur la métaphysique, la morale et la physique; mais y rencontre aussi des obscurités telles [4] qu'il «s'en faut beaucoup que ses démonstrations puissent ou convaincre ou éclairer» [5].

A côté de ceux qui ont eu le souci de réaliser la méthode mathématique, il y avait quelques logiciens dont la recherche se portait seulement sur les moyens qui faciliteraient cette réalisation. Ils ont vu ces moyens dans l'art combinatoire, dans l'encyclopédie et dans une langue universelle.

Pierre Grégoire, le Toulousain (+ 1617) dans sa *Syntaxis artis mirabilis*, le jésuite Athanase Kircher (+ 1680) dans sa *Polygraphia nova et universalis ex combinatoria arte detecta*, publiée à Rome en 1663, et Jean Henri Alsted (+ 1638), professeur de philosophie à Carlsbourg, dans son *Thesaurus artis memorativae*, se préoccupaient de l'art combinatoire, qui devrait pouvoir déterminer à priori d'une manière quasi mécanique toutes les combi-

(1) Cout. op. 179.

(2) B. 2, I, 388 L. à Conring — janv. 1678; v. Cout. op. 179: White, *Euclides metaphysicus, sive de Principiis sapientiae Stoicheideae*. Londres, 1658.

(3) Cout. op. 179.

(4) Cout. op. 192.

(5) Cout. op. 179.

naisons possibles de la pensée humaine. [1]. Cette conception ne s'écarte pas, pour ce qui est du fond, de celle de Raymond Lulle. Kircher relève dans le grand Art lullien quelques défectuosités, qu'il s'efforce d'éviter. A son avis, Lulle a eu tort de désigner par les mêmes lettres les catégories de diverses classes, ce qui donne lieu à des confusions. La principale innovation de l'auteur de la *Polygraphie* consistera a représenter chaque catégorie par un symbole différent.

Alsted fait suivre son art mnémonique «memorativam» d'une encyclopédie universelle en 4 volumes publiée à Herborn en 1610.

Jean Joachim Becher, médecin à Mayence (+ 1682), et les deux anglais: John Wilkins, évêque de Chester (+ 1672) et Georges Dalgarno, s'efforçaient d'inventer une langue universelle.

Becher, dans un opuscule latin publié en 1661 à Francfort [2], croit pouvoir former la langue universelle en désignant par les mêmes nombres les mots correspondants de diverses langues, de sorte qu'un texte écrit en nombres pourrait se lire et se traduire dans n'importe quelle langue au moyen du lexique correspondant. Dalgarno, dans son traité: *Ars Signorum,* publié en 1661 à Londres et Wilkins dans son ouvrage: *An Essay towards a Real character and a Philosophical langage,* publié dans la même ville en 1668, classent les concepts en plusieurs catégories et les catégories en sous-catégories, chaque sous-catégorie devant contenir un certain nombre de mots. Les catégories et les sous-catégories sont marquées chacune par des symboles ou par des lettres. Pour exprimer un mot, il suffit de prendre les symboles représentant la

---

(1) Toulousain, *Syntaxis artis mirabilis l. XL comprehensa.* Francfort, 1623; Kircher, *Polygraphia nova* .... Rome 1663; v. B. 6, I, 194, n° 62: «Kircher .... illam diu promissam artem magnam sciendi .... qua de omnibus rebus infinitis rationibus disputari, cunctorumque summaria cognitio haberi possit .... combinatoriae titulo ostentaverit». Il est à noter que la 2ème éd. porte un autre titre, à savoir: *Ars magna sciendi seu nova porta scientiarum,* ou *Ars magna sciendi sive Combinatoria.* Amsterdam, 1669; Alsted, *Thesaurus artis memorativae.* Herborn, 1610.

(2) *Character pro notitia linguarum universali.* Francfort, 1661.

catégorie et la sous-catégorie, puis d'y ajouter un trait ou une lettre finale de ce mot. Ainsi cette langue artificielle faciliterait l'entente des gens des différents pays.

Leibniz connaît bien les recherches relatives à l'art combinatoire. Dans son *De Arte Combinatoria,* il revient à maintes reprises sur l'art admirable de Pierre Grégoire, Toulousain, sur l'art mnémonique d'Alsted et sur l'art combinatoire de Kircher [1]. Il ne semble pas douteux qu'il leur ait emprunté les grandes lignes de son propre ouvrage. Pourtant, leurs conceptions étaient loin de le satisfaire. Selon lui, ces auteurs n'ont point surpassé le grand art de Lulle; ils n'ont fait, en somme, que reprendre les affirmations du catalan, sans pénétrer plus que lui dans l'intérieur des choses: «opto ut vel Lullius vel Tholosanus penetret in intima rerum» [2]. En 1679, dans sa lettre au prince Jean Frédéric, il explique que même «la polygraphie de P. Kircher.... est si peu de choses» et si éloignée de son propre dessein «qu'il n'y a pas la moindre apparence» qu'il en puisse avoir profité. A son sens, «la plupart des inventions de ce Père ne sont que des petits jeux d'esprit plutôt jolis qu'utiles» [3].

L'encyclopédie d'Alsted ne lui donne pas non plus satisfaction; déjà en 1671 il se propose de la corriger et de la compléter: *Cogitata quaedam de ratione perficiendi et emendandi Encyclopediam Alstedii* [4].

On le voit discuter des essais de Becher dans son *De Arte Combinatoria;* mentionner la *Polygraphie* de Wilkins en 1668,

---

(1) B. 6, I, 192, n° 56, 201: *De Arte Comb.* 1666; B. 6, I, 203, n° 96; B. 6, I, 278, n° 23: *Methodus Nova* 1667; B. 2, I, 217 L. à ? — 1667—1672; B. 2, I, 55 L. à Chapelain 1670; B. 2, I, 5 L. à Daum. 1663.

(2) B. 6, I, 194, n° 62; v. G. VII, 293: *De Analys. et Synthes:* «.... Opus Kircherianum .... Lulliana tantum aut his similia in ea venerari, analysin autem humanarum cogitationum veram nec per somnium autori in mentem venisse, quemadmodum nec aliis qui tamen de restauranda philosophia cogitarunt».

(3) B. 2, I, 559 L. à J. Frédéric — juin 1679.

(4) Dut. I, 183.

dans plusieurs de ses lettres et annoter l'*Ars Signorum* en 1673 [1]. Tous ces essais, écrit-il à Fogel en 1671 et à Gallois en 1677, ont pour but l'usage pratique, c'est-à-dire les communications internationales, plutôt que l'avancement de la science et de la philosophie [2]. La langue qu'il se propose d'élaborer lui-même sera d'un tout autre genre [3], et «infiniment différente de toutes celles qu'on a projetées jusqu'ici» [4].

Ces multiples considérations nous permettent de conclure que Leibniz s'est mis en contact étroit avec tous ceux qui s'efforçaient d'élaborer la méthode mathématique et universelle. Leur dessein attira de bonne heure son attention et leur tendance mathématique et universaliste lui plaisait. Cela ne l'empêche pas d'écrire en 1677 : «la vraie méthode prise dans toute son étendue était une chose tout à fait inconnue jusqu'ici» [5]. C'est qu'il a trouvé des défectuosités et des lacunes chez presque tous ceux qui ont entrepris d'appliquer cette méthode.

Spinoza, Weigel, Sturm, Fabri, Albius ont cru suffisant de fonder leur manière de procéder sur l'analogie avec la forme mathématique de l'argumentation. Il se sont préoccupés d'enfermer tous nos raisonnements dans des définitions, des axiomes, des postulats, des «observations» et des conclusions. Ainsi ils se sont contentés de la rigueur extérieure sans toucher à la rigueur intérieure, laquelle consiste, comme nous l'avons vu, dans l'analyse qui se sert des définitions et des caractères.

---

(1) B. 6, I, 201, n° 89 — 1666 sur Becher
B. 2, I, 10 — sept. 1668 }
B. 2, I, 60 — juillet 1670 } sur Wilkins
B. 2, I, 67 — oct. 1670 }
G. B. 100. }
Trendelenbourg III, 31—32 } sur l'*Ars Signorum*

(2) B. 2, I, 77 — janv. 1671 : «Wilkinsi .... lingua philosophica .... commercii facilitate » ; B. 6, I, 201, n° 89 — 1666 ; G. VII, 12, 21 ; Gm. I, 180 — 1677.

(3) B. 6, I, 202, n° 90 — 1666.

(4) G. VII, 4 L. à Remond. — janv. 1714.

(5) Cout. op. 153 — 1677.

Hobbes s'est aperçu que la rigueur du raisonnement n'est pas réalisable sans définition. Mais les définitions telles qu'il les entendait ne devaient pas avoir pour objet des réalités simples où les essences des choses : elles devaient désigner arbitrairement les apparences des choses. Ainsi, il ne se rendait pas compte que seules les définitions qui expriment une réalité simple et non contradictoire sont bonnes, et qu'elles seules peuvent assurer la rigueur du raisonnement. Il n'y a rien d'étonnant qu'une telle conception n'ait pas pu préparer de terrain à la «caractéristique», c'est-à-dire à la représentation de nos pensées par des signes sensibles, semblables aux nombres et aux lignes en mathématiques ; puisque la caractéristique exige au préalable l'analyse et les définitions.

Descartes a fondé sa méthode sur l'analyse, mais cette analyse était imparfaite, car elle n'allait pas jusqu'au bout dans la décomposition des idées en éléments simples ; elle devait s'arrêter là où la réalité apparaissait claire. Cette méthode nous laisse dans l'impossibilité de distinguer la clarté illusoire d'avec la véritable. Les définitions peuvent facilement impliquer des contradictions cachées sous l'apparence de la clarté, et par conséquent l'exactitude du raisonnement serait irréalisable par le moyen de telles définitions et d'une telle analyse. Certes, Descartes s'est proposé l'invention des caractères pour représenter nos pensées claires, mais ce projet n'a pu être réalisé sur la base d'une analyse si imparfaite.

Il est probable que Jungius a bien saisi la portée de l'analyse des idées et des vérités : il essayait de décomposer nos concepts en éléments simples et de les enfermer dans des définitions exactes ; mais il n'avait pas souci d'établir les caractères pour exprimer nos pensées.

Les projets d'une langue universelle de Becher, Dalgarno, Wilkins n'ont eu qu'un but utilitaire : les communications internationales. Les termes de cette langue se rapportaient aux mots et nullement aux idées simples ; ils ne présupposaient point l'analyse.

Les combinatoires de Lulle, du Toulousain, d'Alsted, de Kircher proposaient de baser le raisonnement sur des combinaisons de signes représentant nos idées. Mais l'analyse elle-même et les définitions n'y étaient pas assez bien établies pour approprier les signes aux idées.

Ainsi ces diverses tentatives manquaient, tantôt de la véritable analyse en générale, tantôt d'un de ses éléments : la définition ou la caractéristique ; ce qui fit dire à Leibniz : «multi viri egregii extra mathematicas. . . . hoc saeculo demonstrationes edere tentaverint, semper tamen deprehensum est aliquid ad earum vim deesse» [1].

Leibniz, qui voulait échapper à ces défauts désirait appuyer sa méthode sur la véritable analyse, sur les définitions et la caractéristique bien établies [2].

***

D'où a-t-il tiré ces éléments ?

Sans ambages, il prétend les avoir inventés lui-même. «Je ne les dois qu'à moi», dit-il dans la *Préface à la science générale* [3]. Il les a inventés déjà dans sa toute première jeunesse, avant d'avoir eu connaissance de la méthode jungienne et même avant d'avoir lu les lettres de Descartes [4]. A ce moment, il n'avait pas encore approfondi les mathématiques : «mihi experti matheseos» [5]

(1) G. VII, 125.

(2) F. de C. n. op. 396 L. à Gabriel Wagner 1700 ; v. Cout. op. 346 — 1686.

(3) Cout. op. 157 — 1677.

(4) B. 2, I, 505 L. à Tschirnhaus 1680 : «ego .... olim .. talia quanquam aliis verbis scripsi juvenis antequam jungianorum ullam haberem notitiam .... Ego .... nondum .. vidissem literas Cartesii, paulo melioribus auspiciis verae methodi et linguae principia sum assecutus».

(5) Cout. op. 345 — 1684.

et ne s'occupait que de logique scolastique : il avait dix-huit ans [1]. Examinant la logique scolastique, il fut frappé par le problème des prédicaments. Il constata que les prédicaments classaient les termes simples dans l'ordre où ils donnaient matière aux propositions. Il lui sembla que les termes complexes ou les propositions devaient être classées de la même manière pour donner matière aux syllogismes [2]. En méditant là-dessus, il a été poussé inconsciemment par un instinct ou par un hasard extraordinaire «nescio quo instinctu.... [3] quo fato» [4] à l'invention «d'une méthode qui mène infailliblement à l'analyse générale des connaissances humaines» [5]. Plus tard, ayant approfondi les mathématiques et surtout la géométrie, il s'est aperçu que les démonstrations mathématiques et particulièrement celles des géomètres étaient ce qu'il voulait : «nesciebam hoc ipsum facere geometras».

Deux choses le servirent admirablement pour aboutir à cette découverte, déclare-t-il : d'abord le fait qu'il était autodidacte et n'embarrassait pas son esprit des questions vides, ensuite sa disposition à pénétrer jusqu'aux principes des sciences qu'il abordait et à y chercher du nouveau [6]. Son invention faite, il y réfléchit du-

(1) B. 2, I, 492 L. à Jean Frédéric 1679 : «il avait .... approfondi les subtilités des scolastiques» ; v. B. 2, I, 200 L. à Hesenthaler 1671 : «j'en ai eu la première pensée à l'âge de 18 ans» ; v. Cout. op. 345 — 1686 : «mihi .... necdum nisi vulgaris logicae placita noscenti» ; B. 2, I, 240, ou G. VII, 12 L. à Oldenbourg 1673 ; B. 2, I, 384 L. à Berthet 1677 ; Cout. op. 157 — 1677 ; Gm. IV, 482 = G. B. 405 L. à Tschirnhaus 1679 ; B. 2, I, 505 L. à Tschirnhaus 1680 ; Cout. op. 175, 346 — 1686 ; Cout. op. 531 — 1690 ; G. III, 216 L à Burnett 24. VIII. 1697 ; G. III, 620 L. à Remond — juillet 1714 ; G. VII, 126, 186.

(2) F. de C. n. op. 396 ; v. Cout. op. 346.

(3) Cout. op. 345 — 1686.

(4) G. VII, 185 ; v. F. de C. n. op. 397 L. à Gabr. Wagner : «Je ne savais pas alors que les mathematicae demonstrationes étaient précisément ce que je voulais ; F. de C. n. op. 382, *Vita Leibnitii* ; B. 2, I, 492 L. à J. Frédéric 1679 ; Cout. op. 346 — 1686 ; G. III, 606 L à Remond — janv. 1714.

(5) Cout. op. 175 — 1686.

(6) G. VII, 185 ; v. F. de C. n. op. 397.

rant deux ans, puis il l'exposa en 1666 dans son *De arte combinatoria*, «in qua mirabile hoc inventum publice proposui» [1]. De nombreux documents de dates différentes, comme par exemple la lettre à Magnus Hesenthaler de 1671 et la lettre à Nicolas Remond de 1714, prouvent qu'il est resté pendant toute sa vie sous l'impression vivante de ce moment d'invention. Cela veut dire qu'il y attachait une extraordinaire importance. Sa découverte lui a apporté une joie inexprimable et l'a fait exulter «puerili quidem gaudio» [2]. Il n'y a rien d'étonnant à ce qu'il en ait gardé le meilleur souvenir [3]; puisqu'il croyait «qu'il n'y avait point d'invention qui approchât de celle-ci.... et qu'il n'y avait rien de si capable d'éterniser le nom de l'inventeur» [4]. Elle surpassait par l'exactitude les inventions les plus célèbres: aussi bien celle de l'analyse cartésienne que celle de la combinatoire lullienne et kirchérienne [5]. Cependant, même à ses yeux, son invention n'était pas parfaite. Il n'y avait là, avoue-t-il, que les germes d'une logique de l'invention [6]; en d'autres termes, «le fond» [7] seul de son invention était bon. La vérité de son invention était «confirmée tous les jours par mille remarques» [8] qu'accentuait encore une connaissance de plus en plus intime des mathématiques, «interior matheseos cognitio» [9]. C'est en enrichissant son invention person-

---

(1) G. VII, 185—186; v. Gm. IV. 482 = G. B. 405 L. à Tschirnhaus 1679: «Annum agens aetatis decimum octavum scribensque libellum de arte combinatoria, quem biennio post edidi»; Cout. op. 531.

(2) G. VII, 185.

(3) Cout. op. 346 — 1686: «jucundum est .... nunc meminisse»; v. F. de C. n. op. 397: «maintenant encore cette idée ne me déplaît pas».

(4) Cout. op. 157 — 1677.

(5) B. 2, I, 160 L. à J. Frédéric — oct. 1671.

(6) B. 6, I, 165: *De arte comb.*: «nova .... artis meditandi seu logicae inventionis semina»; B. 2, I, 160 L. à J. Frédéric — oct. 1671: «Welche invention .... als Mater aller inventionen».

(7) Cout. op. 175.

(8) B. 2, I, 384 L. à Berthet 1677.

(9) Cout. op. 347: *Elem. Rat.* 1686.

nelle par la connaissance des mathématiques que Leibniz bâtit sa méthode. Considérons en de près les divers éléments.

3. — L'élément essentiel de la méthode : l'analyse.

L'analyse doit constituer la fonction essentielle de la méthode. En quoi consiste-t-elle ?

Leibniz a posé les principes de l'analyse dans son traité *De arte combinatoria*, en les exprimant de deux façons. Il considère d'abord les concepts comme des produits d'éléments simples ou de termes primitifs. L'analyse aura pour but de retrouver, dans les concepts, les termes absolument simples, irréductibles et indéfinissables qui les composent. Ainsi, toutes les notions seront réduites à quelques-unes, ou à un petit nombre. Ces éléments simples, une fois trouvés, constitueraient une sorte d'alphabet des pensées humaines ; en combinant les lettres de cet alphabet, on pourrait parvenir à tout juger et découvrir.

Il considère ensuite, non plus directement les concepts, mais les propositions. Dans toute proposition vraie, dit-il, le sujet contient le prédicat ; car les prédicats entrent comme facteurs dans la compréhension du sujet [1]. Or l'analyse, en décomposant le su-

(1) B. 6, I, 202, n° 90 : *De arte comb.* : «termini primi ex quorum complexu omnes alii constituuntur» ; v. B. 6, I, 194, n° 64 : «Porro ut constat ex quibus omnia conficiantur, ad constituenda huius artis praedicamenta, et velut materiam, analysis adhibenda est. Analysis haec est : Datus quicunque terminus resolvatur in partes formales, seu ponatur eius definitio ; partes autem hae iterum in partes, seu terminorum definitionis definitio, usque ad partes simplices, seu terminos indefinibiles. Nam οὐ δεῖ παντος ὁρον ζητεῖν ; et ultimi illi termini non jam amplius definitione, sed analogia intelliguntur».

jet, aboutira à la découverte de tous les prédicats possibles [1]. Pour démontrer la vérité d'une proposition il faut donc faire voir, à l'aide de l'analyse, que le prédicat est contenu dans le sujet [2].

Ces deux expressions trouvent leur confirmation dans plusieurs écrits leibniziens, mais surtout dans les lettres à Arnauld, ainsi que dans les *Primae veritates*, le *De libertate* et le *Discours de métaphysique* [3].

En expliquant le principe de l'analyse, Leibniz dira dans le traité *De la Sagesse*: «il n'est pas toujours nécessaire d'achever l'analyse du sujet et du prédicat pour trouver la démonstration de la proposition». Le plus souvent, le commencement de l'analyse de la chose en donne une connaissance suffisante. «Il n'est pas difficile d'achever l'analyse des vérités dont on a besoin», car ce n'est que le commencement de la décomposition.

Il est vrai que seule l'analyse intégrale et complète des choses assurerait le succès absolu à la connaissance humaine; cette connaissance serait vraiment «accomplie» [4], puisque la décomposition aboutirait à des éléments simples ou à la constitution d'un alphabet des pensées humaines. Ainsi cet alphabet serait «le fruit de plusieurs analyses», ou d'une longue analyse. Cependant Leibniz reconnait qu'«il est très difficile de venir à bout de l'analyse des choses» [5]; à certains moments même, il ne voit pas la possi-

---

(1) B. 6, I, 195, n° 79 — 1666: «His ita constitutis possunt omnia subjecta et praedicata inveniri, tam affirmativa quam negativa, tam universalia, quam particularia. Dati enim subjecti praedicata sunt omnes termini primi eius».

(2) B. 6, I, 198, n° 80.

(3) B. 2, I, 160 L. à J. Frédéric — oct. 1671: «Dadurch alle notiones compositae der ganzen Welt, in wenig simplices als deren alphabet reducirt, und aus solches alphabets combination, wiederum alle dinge, samt ihren theorematibus, und was nur von ihnen zu inventiren müglich ordinata methodo mit der zeit zu finden ein weg gebahnet wird»; G. II, 52 L. à Arnauld — juillet 1686; Cout. op. 518: *Primae veritates* 1680; F. de C. n. op. 179: *De libertate;* G. IV, 433, n° 8: *Discours de métaphysique.*

(4) G. I, 392 L. à Foucher 1687.

(5) G. VII, 84: *De la Sagesse.*

bilité de résoudre ici-bas les notions en leurs éléments les plus simples: «spes ulla sit homines in hac vita ad hanc seriem rerum arcanam pervenire posse» [1]. Nous ne pouvons pas, dit-il, «pousser l'analyse à bout jusqu'aux premiers possibles», c'est-à-dire aux idées absolument simples et irréductibles [2]. Ainsi, la décomposition intégrale étant inaccesible pour nous, la résolution partielle seule est en notre pouvoir. C'est celle-ci que Leibniz appelle l'analyse des vérités. Par elle, nous pouvons ramener toutes les vérités à quelques «vérités indémontrables» [3], ou à quelques «termes primitifs, sinon absolument, au moins à notre égard». «Ces termes.... étant constitués, tous les raisonnements pourraient se déterminer à la façon des nombres» [4] et notre connaissance de la vérité serait perfectionnée considérablement.

Ici se pose la question du critère de la vérité. Ce critère ne consiste pas dans la clarté et la distinction perçues par nous, comme voulait Descartes [5], mais dans l'évidence des choses ou l'évidence objective. Selon Leibniz, un seul principe est entièrement évident: celui «de l'identicité ou.... de la contradiction»; sans ce principe «il n'y aurait point de différence entre la vérité et la fausseté» [6]. Déjà, dans sa *Nova methodus*, pour s'opposer à Descartes, il pose en règle qu'il ne faut rien admettre que ce qui est expliqué ou démontré: «ut nulla vox admittatur, nisi explicata, ut nulla propositio, nisi probata» [7]. Plus tard, il ajoutera qu'on ne peut admettre sans démonstration que ce qui est identique [8], parce que seule une proposition identique est absolument vraie [9]. Les

---

(1) Cout. op. 431, 512, 513.

(2) G. I, 392 L. à Foucher 1687.

(3) Cout. op. 514; v. Cout. op. 431: «ingentem .... multitudinem revocare ad paucas».

(4) Cout. 176 — 1686.

(5) G. IV, 328.

(6) G. V, 14: *Sur l'Essai de Locke* 1696; v. Cout. op. 518.

(7) B. 6, I, 279, n° 25: *Nova methodus* 1667.

(8) Cout. op. 546: «Demonstratio omnimoda quae nullam propositionem nisi identicam, sine demonstratione assumit»; v. G. VII, 295/6.

(9) Cout. op. 513: «Absolute .... propositio est vera, quae .... est identica».

propositions identiques sont celles dans lesquelles la connexion du prédicat avec le sujet est explicite; dans de telles propositions l'identité est formelle et par conséquent elle est visible sans preuve. Il y a d'autres propositions où la connexion de deux termes n'est qu'implicite. Ces propositions ont besoin d'être démontrées pour que le sujet et le prédicat y soient amenés à l'identité; ceci n'est faisable que par l'analyse des deux termes. Le but de l'analyse leibnizienne est précisément, de rendre tout évident ou de le réduire à l'identité, car la vérité «semper vel expresse vel implicite identica est» [1].

A H. Conring [2], professeur de Helmstedt, et au mathématicien Jean Bernoulli [3], qui objectaient que les axiomes sont indémontrables, Leibniz répond en distinguant deux sortes d'axiomes, les uns identiques, les autres non identiques [4]. Les identiques sont indémontrables, parce que le sujet et le prédicat n'y font qu'un. Mais il n'est pas douteux que les non-identiques puissent et doivent être démontrés, c'est un des points les plus importants de «l'art d'inventer» [5] ou «de la véritable analyse» [6]. De plus, la véritable analyse ne peut pas être constituée sans la preuve des axiomes [7].

Non seulement les axiomes et les propositions nécessaires, mais encore les propositions contingentes sont réductibles à l'identité [8]. Il est vrai que le contingent enveloppe en lui une infi-

---

(1) Cout. op. 519; v. G. VII, 295: *De synth. et analys.*; G. VII, 309: *Specimen inventorum.*

(2) G. I, 192: Conring à L. 26. II. 1678.

(3) Gm. III, 316: Bernoulli à L. 15. VIII. 1696.

(4) G. I, 394 L. à Conring 19. III. 1678; v. Cout. op. 186; N. Ess. l. IV, ch. 7, n° 1; ch. 12, n° 6 = Flam. 354 et 401; G. I, 369 L. à Foucher 1679; Gm. III, 312 L. à Bernoulli 31. VIII. 1696.

(5) G. VII. 165.

(6) G. IV, 355.

(7) Gm. I, 11 = G. B. 199 L. à Oldenbourg 27. VIII. 1676: «analysis suprema.... est .. ad eam constituendam opus alphabeto cogitationum humanarum et ad inventionem eius alphabeti opus est analysi axiomatum»; voir aussi Cout. op. 400, 187.

(8) Cout. op. 16, 17.

nité d'éléments, et qu'il faudrait en conséquence une analyse infinie pour y réduire tout à l'identité. Seul, l'entendement infini peut achever ce travail [1]; notre entendement à nous se contente d'affirmer l'identité virtuelle [2]. Le dernier terme de l'analyse est donc partout le principe d'identité.

Mais nous constatons dans l'analyse la présence d'un autre principe qui nous dirige d'un terme vers un autre, puis vers un autre encore. Car «il faut toujours qu'il y ait quelque fondement de la connexion des termes d'une proposition, qui se doit trouver dans leurs notions» [3]; ce fondement, c'est le principe de raison suffisante, qui est le «principium omnis ratiocinationis primarium» [4], puisque sans ce principe rien ne serait vrai, rien ne serait existant, rien ne serait produit [5]. Ainsi, ce principe est vraiment fondamental dans tous nos raisonnements. Ceux-ci se basent sur les démonstrations; or, «démontrer», ne signifie que «rendre raison» [6]. Le rôle de ce principe est de faire analyser les vérités, tant nécessaires que contingentes, pour y découvrir des éléments simples; ces derniers constituent la raison suffisante de ces vérités: «omnis veritatis.... reddi posse rationem.... non minus in veritatibus contingentibus quam necessariis locum habere» [7]
Nous avons dit que le principe de raison dirige l'analyse d'un terme vers un autre; et en effet, les vérités sont exprimées par les termes. Quand on analyse un terme, on y aperçoit certaines exigences qui appellent les autres termes; alors on décompose ces termes l'un après l'autre jusqu'à la découverte du terme dernier qui se suffit à lui-même ou qui est la raison suffisante des autres. Sans ce principe, on ne pourrait démontrer aucune vérité, c'est-

(1) Cout. op. 371; v. G. VII, 200, 309; Cout. op. 388, n° 134.
(2) Cout. op. 402, 405; v. G. III, 259; G. VII, 300; G. IV, 433.
(3) G. II, 56 L. à Arnauld 14. VII. 1686.
(4) Cout. op. 25.
(5) Cout. op. 11, 402, 513.
(6) G. VII, 84; G. VII, 295: *De synth. et analys.*
(7) G. VII, 199.

à-dire qu'on ne pourrait point la réduire à l'identité [1]; c'est grâce à ce principe qu'on résout les problèmes, et qu'on termine les controverses métaphysiques: «principium illud summum.... plerasque metaphysicae controversias finit» [2]. Dans sa lettre à Arnauld, Leibniz va conclure de ces considérations sur la valeur de deux principes d'identité et de raison que, sur leur base, toutes les vérités, même celles qui sont du domaine de la métaphysique, peuvent être démontrées à la manière géométrique [3].

D'après l'aperçu précédent on pourrait croire que les deux principes d'identité et de raison sont inséparables. Mais la question n'est pas si simple. Dans quelques textes, il est vrai, Leibniz veut les appliquer inséparablement à toutes les vérités, tant nécessaires que contingentes; mais ailleurs il attribue au principe d'identité le domaine de la logique et de la mathématique, tandis qu'il fait relever les vérités physiques, morales et métaphysiques du principe de raison. Mr. Boutroux, dans son édition de la *Monadologie*, s'est bien rendu compte de la difficulté [4]. Cl. Piat a entrepris de la résoudre, quoique avec beaucoup d'hésitation, en admettant une variation et une évolution de la pensée leibnizienne. Tout d'abord, dit-il, durant un certain temps, «Leibniz n'était pas fixé sur le domaine des deux premiers principes....; mais à un moment donné, sa pensée.... prend une allure très catégorique et.... se maintient jusqu'au bout» [5]. Dans la première période, Leibniz aurait affirmé, tantôt que le principe de raison s'applique à toutes les vérités, tantôt qu'il s'applique uniquement aux vérités de fait. Dans la seconde période, les deux principes s'étendent à toutes les vérités. Il est un peu étonnant que Piat, en discutant

(1) Cout. op. 519; G. VII, 199, 309.

(2) Cout. op. 25.

(3) G. II, 62: «Et quant à la métaphysique, je prétends d'y donner des démonstrations géométriques, ne supposant presque que deux vérités primitives, savoir en premier lieu le principe de contradiction, ... et en deuxième lieu que rien n'est sans raison».

(4) Boutroux p. 75 et 159, nº 1. Paris, Delagrave 1925.

(5) Piat, *Leibniz* p. 41—42. Paris, 1915.

cette question, n'ait pas profité des solutions et des raisons apportées déjà auparavant par Couturat dans la *Logique de Leibniz* [1]. Couturat rejette l'explication par la variation ou par l'évolution de la pensée, car il a vu que les écrits qui énonçaient les deux thèses opposées étaient à peu près contemporains. Ainsi la *Théodicée*, la *Monadologie*, les *Generales institutiones* et d'autres affirment l'extension universelle de deux principes. En même temps les lettres à Jacques Bernoulli, à Bourguet, les *Principes de la nature et de la grâce*, le 2ème écrit à Clarke, n'attribuent au principe de raison que les vérités physiques et mécaniques [2]. Couturat croit que Leibniz, n'a pas pu rester dans l'incertitude sur un point aussi important ; indubitablement, dit-il, notre philosophe considérait les deux principes comme inséparables dans tous les domaines ; mais cela ne l'empêchait pas de reconnaître que les vérités contingentes relèvent d'une manière particulière du principe de raison, et les vérités abstraites et nécessaires du principe de contradiction ou d'identité. Cette solution semble être la plus probable ; et on peut dire sans hésiter que les deux principes étaient inséparables partout, car l'analyse qui s'en sert, lorsqu'elle rend raison d'une vérité, réduit cette vérité à l'identité.

***

L'analyse obtient ce résultat par le moyen de la définition et de la caractéristique : «haec autem per definitiones et linguam philosophicam egregie fient» [3].

---

(1) Cout. *Log.* 216.

(2) G. VI, 414 : *Théodicée ;* G. VI. 612 : *Monadologie ;* Cout, op. 389 : *Generales institutiones ;* G. VII, 199 ; Gm. III, 27 — 2. XII. 1695 (Bernoulli) ; G. III, 550 — avril 1710 (Bourguet) ; G. VI, 602, 603, n° 7, 11 : *Principes de la nat. et de la grâce ;* G. VII, 356 — 1715 (Clarke).

(3) G. VII, 269 : *De modo perveniendi ad veram corporum analysin et rerum naturalium causas,* 1677.

La définition joue un rôle essentiel dans l'analyse, elle y est «le plus puissant instrument dont l'homme puisse se servir pour arriver à la connaissance des essences et des vérités éternelles» [1]. De bonnes définitions sont aptes à faire cesser les controverses philosophico-théologiques [2], car là où la définition est possible, la certitude ou la démonstration l'est aussi: «ubicunque enim possibilis est definitio ibi possibilis est certitudo seu demonstratio» [3]. C'est pour cette raison que Leibniz travailla sans cesse à élaborer de bonnes et fermes définitions. Le commencement de ces efforts remonte, à ce qu'il dit lui-même, à l'époque de son adolescence: «Definitionum condendarum cura mihi a puero fuit maxima» [4]. Et, en effet, déjà dans le *Notae ad Dan. Stahlium* de 1663, on peut relever ce détail caractéristique: Leibniz approuve l'opinion de Hobbes d'après laquelle toute la métaphysique n'est que le produit des définitions: «Metaphysica est merae rationis opus et fluit ex definitionibus» [5]. Quatre ans plus tard dans la *Methodus nova,* il soutient que la juste et solide méthode ne peut être constituée que par les bonnes définitions [6]. Dans la dissertation sur la philosophie de Nizolius, il exige que la définition soit claire et qu'elle exprime tout ce qui appartient à l'essence de l'objet donné.

Seule une telle énonciation des qualités propres d'un objet peut nous assurer la possibilité du raisonnement strict et rigoureux [7]. Dans l'écrit *De la Sagesse* il pousse encore plus avant son

---

(1) B. 2, I, 270 L. à Edmonde Mariotte — juillet 1676.
(2) Cout. op. 400.
(3) B. 2, I, 542 L. à Chapelain 1670.
(4) Klop. I, p. XXIV L. à Pape — août 1694.
(5) B. 6, I, 22.
(6) B. 6, I, 299, n° 11: «accurata methodus non esse possit sine accuratis terminorum definitionibus»; v. B. 6, I, 299, n° 12 et 300, n° 14.
(7) G. IV. 140 — 1671: «definitio .... ut sit clara .... instituendum est ita ut .... etiamsi definitionem definito substitueres, nulla locutio absurda sequatur»; v. G. IV, 149: «In philosophando .... accurate id est in definiendo».

explication en disant que, pour définir une chose, «il faut considérer tous les requisits de cette chose, c'est-à-dire tout ce qui suffit à la distinguer de toute autre chose [1].

Les définitions, selon lui, devraient constituer le point de départ de la science universelle «praecognita ad scientiam universalem» [2] et, comme il le dit à l'abbé Gallois en parlant de la réalisation de cette science, «afin d'arriver à ce grand dessein, il ne faut que les définitions» [3].

Mais les écrits de sa jeunesse ne nous apportent pas de précisions sur la différence entre les définitions réelles et nominales. L'existence de cette différence a été signalée seulement vers 1675, surtout dans la lettre à Oldenbourg [4]; et dans la suite elle a été précisée de mieux en mieux [5]. La terminologie elle-même n'est pas une nouveauté; ce qui est nouveau c'est le sens que Leibniz lui attribue. La définition nominale indique certains caractères distinctifs de la réalité donnée, de manière à permettre de la discerner de toute autre [6]. Cette détermination de l'objet est utilisée là où la définition réelle n'est pas possible [7]. Cette dernière seule est parfaite; elle doit exprimer la possibilité de la chose: «Per definitiones optimi generis intelligo eas ex quibus constat rem definitam esse possibilem» [8]. Avant de se servir d'une définition ré-

(1) G. VII, 83: *De la Sagesse.*

(2) G. VII, 43.

(3) B. 2, I, 428 L. à Gallois — déc. 1678.

(4) B. 2, I, 250 L. à Oldenbourg 28. XII. 1675.

(5) Gm. IV, 451; v. G. B. 372 L. à Tschirnhaus 1678; Gm. IV. 462; G. B. 381 — mai 1678; G. I, 337 L. à Malebranche 1679; Gm. IV, 481; C. B. 405 L. à Tschirnhaus 1679; Cout. op. 220.

(6) Cout. op. 220: «Nominalem, quae nihil aliud est quam aggregatum notarum, quibus rem unam ab alia discernimus».

(7) Cout. op. 432 «Quarum idearum definitiones reales habere difficile est .... earum interim adhibebimus definitiones nominales, id est ideam eius rei resolvemus in alias ideas, per quas concipi potest».

(8) Gm. IV, 481; G. B. 405 L. à Tschirnhaus 1679; v. Gm. IV, 451; G. B. 372 L. à Tschirnhaus; Gm. IV, 462; G. B. 381 L. à Tschirnhaus 1687; G. VII, 295: *De synth. et analys.*; Cout. op. 220, 376, 431.

elle, quelle qu'elle soit, il est nécessaire de prouver que son objet est possible «praedemonstranda est possibilitas». Si la possibilité de l'objet n'est pas prouvée, alors d'une telle définition on ne peut rien déduire avec certitude: «non possumus de ulla notione secure texere demontrationes, nisi sciamus eam esse possibilem» [1]. En effet, quand on se base sur une définition dont l'objet est impossible, on en peut tirer en même temps deux conséquences contradictoires: «nam de impossibilibus possunt duo contradictoria simul concludi» [2]. Chez Leibniz, le possible s'identifie avec le non-contradictoire: «Possibilia sunt quae non implicant contradictionem» [3]; il base donc la définition réelle sur le principe de contradiction et voit dans ce principe le fondement absolu qui exclut de la définition tout ce qui est arbitraire. En quoi il s'inscrit directement en faux contre la thèse de Hobbes, d'après laquelle toutes les définitions sont arbitraires [4].

Quelle est l'origine de cette conception? Leibniz déclare lui-même l'avoir «apprise des géomètres» [5]. «Les géomètres qui sont les véritables maîtres dans l'art de raisonner, ont vu que, pour que les démonstrations qu'on tire des définitions soient bonnes, il faut prouver ou postuler au moins que la notion comprise dans la définition est possible» [6]. Ainsi, pour que les argumentations en géométrie ne soient pas chimériques, il faut prouver ou postuler la possibilité des figures auxquelles nos raisonnements se rappor-

---

(1) G. VII, 294; v. Dut. VI, I, 44 L. à Placcius — mai 1687.

(2) Gm. IV, 481, v. G. B. 405 L. à Tschirnhaus 1679.

(3) Gm. III, 574 — févr. 1699; v. Cout. op. 371 — 1686.
Sur l'importance du concept de la possibilité dans la philosophie de Leibniz, nous avons deux excellentes études: de Richard Hönigswald, G. W. Leibniz: *Ein Beitrag zur Frage seiner Problemsgeschichtlichen Stellung.* Philos. und Geschichte XIX, Tubingen 1928 et de Karl Gademann, *Zur Theorie der Möglichkeit bei G. W. Leibniz,* Zürich.

(4) Gm. IV, 482 L. à Tschirnhaus 1679: «Hinc patet etiam quod definitiones non sunt arbitrariae, ut putavit Hobbius»; v. G. IV, 425 *Medit.* 1684.

(5) G. III, 257 L. à Burnett 1699.

(6) G. IV, 401, 405; aussi Cout. op. 50.

tent. Leibniz a cru pouvoir faire de même en philosophie pour discerner «les idées vraies des fausses» [1] : la marque de l'idée vraie, c'est sa possibilité connue ou démontrée. Conformément à cette thèse, notre philosophe recommande en 1695 à son neveu Lœfler, qui avait voulu écrire à la manière mathématique au sujet de la Trinité, de se préoccuper particulièrement de l'élaboration de bonnes définitions. Celles-ci, dit-il, doivent être établies sur le type des définitions mathématiques, dans lesquelles on ne suppose rien qui ne soit démontré [2].

Reste à savoir comment peut on prouver qu'une idée est possible ou non contradictoire.

Leibniz a indiqué deux manières de prouver la possibilité : l'une à priori et l'autre à posteriori. Selon la première, il faut analyser l'objet en question en le décomposant en éléments simples, car la définition réelle d'une idée n'est qu'une résolution de cette idée en parties, comme il dit à Conring : «Definitio ideae alicuius compositae in partes suas resolutio est» [3]. Or, tant qu'une idée est définie par des idées encore complexes, il peut y avoir entre celles-ci une incompatibilité cachée, c'est-à-dire qu'elles peuvent recéler des éléments contradictoires. Mais lorsqu'une idée est parfaitement résolue, lorsqu'elle est décomposée en éléments simples, il devient visible qu'elle n'implique point de contradiction. «Toutes les formes simples sont compatibles entre elles» [4], écrit Leibniz en 1678 à la princesse Elisabeth. En d'autres termes, les éléments simples ne possèdent rien qui leur serait commun ; ils

(1) G. III, 257 L. à Burnett 1699.

(2) Dut. I, 17 L. à Loefler — févr. 1695 : «Quoniam voluisti mathematice scribere, cogitandum fuit de definitionibus, quales volunt mathematici, in quibus nihil poni debet facile quod ex ipsa definitione jam tum potest demonstrari .... Mathematicorum mos est definitiones ita concipere ut nihil eas ingrediatur, quod dubitationem vel difficultatem recipiat, et sit tamen in illis id omne quod sufficiat ad controversias deinde decidendas».

(3) G. I, 194 L. à Conring 19. III. 1678.

(4) B. 2, I, 437.

ne peuvent pas se contrarier ni interférer entre eux, et par conséquent la contradiction ne peut se cacher dans aucune de leurs combinaisons. Ainsi la décomposition parfaite de l'idée assure la démonstration à priori de sa possibilité [1].

Ce n'est pas l'unique manière de démontrer la possibilité. Très souvent, et surtout dans la *Meditatio de cognitione, veritate et ideis* de 1684, dans le *Specimen inventorum* et dans d'autres écrits, Leibniz déclare qu'on fournit un bon argument en faveur de la possibilité des choses quand on prouve leur existence, parce que l'existence présuppose la possibilité [2]. La possibilité ou la non-contradiction, une fois démontrée, constitue un critère de vérité. Leibniz s'oppose ici à la conception cartésienne qui voyait dans la clarté et la distinction la marque de la vérité [3]. Il y a, dit-il, beaucoup d'idées fausses et chimériques que l'on croit concevoir clairement et distinctement; et par la suite on s'aperçoit que telle idée qui paraît claire à l'un, semble obscure à l'autre. Les définitions de certaines idées nous paraissent claires, et pourtant elles impliquent contradiction, comme par exemple l'idée du plus grand de tous les nombres «numerus omnium numerorum». Aussi, on ne doit pas se contenter de la clarté et de la distinction d'une proposition, tant qu'on n'en aura pas démontré la possibilité ou la non-contradiction [4]. La définition, ainsi conçue, constitue le principe de toute démonstration car l'argumentation n'est que l'analyse du sujet et du prédicat: décomposer ces termes c'est tendre à les définir; par conséquent il est tout naturel que la preuve ne soit au-

(1) Cout. op. 431: *De organo sive de arte magna cogitandi* — avant 1686: «Omnis idea tum demum perfecte resoluta est cum demonstrari potest a priori eam esse possibilem».

(2) G. IV, 425 *Medit. de cogn., verit. et ideis* 1684; v. G. II, 63 L. à Arnauld — juillet 1686; G. VII, 310, n° XII, *Specimen inventorum*.

(3) Cout. op. 220.

(4) B. 2, I, 250 L. à Oldenbourg 1675: «Neque fidendum his notionibus, antequam ad illud criterion exigantur, quod mihi agnoscere videor, et quod velut mechanica ratione fixam et visibilem et ut ita dicam irresistibilem reddit veritatem».

tre chose qu'une chaîne des définitions, «est enim demonstratio nil nisi catena definitionum»[1]. Ainsi, à tous points de vue, le rôle de la définition dans l'analyse leibnizienne est capital.

***

La caractéristique universelle est aussi importante que la définition, puisqu'«une partie du secret de l'analyse consiste dans la caractéristique». Tous les concepts composés peuvent se réduire en peu d'éléments simples, moyennant la décomposition. La réalisation de la caractéristique présuppose l'analyse achevée, car celle-ci doit fournir des concepts simples. Ces derniers devraient être représentés par des signes appropriés. Or, l'invention et l'emploi de ces signes appartiennent à la caractéristique. Selon Leibniz, «la caractéristique consiste dans l'art de bien employer les notes dont on se sert» [2]. C'était cet art qui faisait défaut à Descartes, à Fabri, à Jungius et aux autres; de là l'imperfection de leur méthode. D'autre part, les différents projets de langue universelle n'étaient que l'ombre de la caractéristique véritable Celle-ci préoccupait Leibniz depuis la composition de son *De arte combinatoria*. Il est vrai qu'on chercherait en vain, dans ce premier écrit, le terme même de «caractéristique»; mais le principe y est déjà posé. Nos pensées s'expriment par les concepts qui sont des produits d'éléments simples. Si l'on arrive à découvrir ces éléments, on sera en état de constituer, par leurs combinaisons, tous les raisonnements possibles. Pour faciliter ces combinaisons, il est nécessaire de représenter les éléments simples par de notes distinctives; de cette façon on obtiendra un alphabet des pensées [3]. Cependant, déjà en 1669, dans un court écrit sur l'Art

(1) G. I, 174 L. à Conring 1671; v. Dut. V, 181: *Judicium de Scr. Comen.* 1671; G. I, 185.

(2) Gm. II, 240 L. à Hôpital — avril 1693.

(3) B. 6, I, 202, *De arte comb.* 1666: «termini primi .... signentur notis, hae notae erunt quasi alphabetum».

d'inventer, Leibniz emploie le terme de «caractère philosophique» [1]. Quatre ans plus tard, l'expression «la caractéristique universelle» est employée dans deux lettres : à l'abbé Gallois [2] et à Oldenbourg [3]. Que désignait-elle au juste ? Le traité sur *la Méthode de l'universalité* va l'expliquer : la caractéristique «nous apprend le secret de fixer le raisonnement.... en mettant des caractères à la place des choses» ; «l'algèbre n'en est qu'une branche fort petite» [4]. La comparaison de la caractéristique avec l'algèbre, l'arithmétique, la géométrie et en général avec le calcul devient bientôt habituelle dans les écrits de Leibniz, comme dans ses lettres : à Gallois, à Oldenbourg, à Mariotte, à Jean Frédéric, à Tschirnhaus, à Rödeken [5].

Quels devraient être ces caractères ? En général, Leibniz entend par caractère une note visible qui représente la pensée : «characterem voco notam visibilem cogitationes repraesentantem» [6]. Or, «les caractères véritablement réels et philosophiques doivent répondre à l'analyse des pensées» [7]. Il faut donc que ces repré-

---

(1) Cout. op. 168 — 1669 : «arte analytica ...., universali reddita, in omni genere materiarum, introducto charactere philosophico».

(2) B. 2, I, 229 L. à Gallois 1672.

(3) B. 2, I, 339 L. à Oldenbourg 1673.

(4) Cout. op. 98, 99 : *De la méth. de l'universalité* 1674.

(5) B. 2, I, 228 L. à J. Gallois 1672 : «Huius scripturae universalis sive characterismi philosophici algebra .... non nisi pars est» ; G. VII, 22 = Gm. I, 186 L. à Gallois — déc. 1678 : «l'algèbre et l'arithmétique ne sont que des échantillons» de la caractéristique ; B. 2, I, 250 L. à Oldenbourg 28. XII. 1675 : «.... algebra .... generalis illius artificii non nisi pars est» ; v. G. VII, 12 ; G. B. 101 L. à Oldenbourg ; Gm. VII, 17 : «.... instrumentum inventionis humanae generale esse characteres aptos quod satis arithmeticae, et algebrae et geometriae ipsius exemplo patet» ; G. VII, 32 L. à Rödeken 1708 : «characteristicen ... cuius ope veritates rationis velut calculo quodam ut in arithmetica algebraque, ita in omni alia materia quatenus ratiocinationi subjecta est, consequi liceret» ; B. 2, I, 271 L. à Mariotte — juin 1676 ; B. 1, II, 156 L. à J. Frédéric — avril 1679 ; Gm. IV, 462 L. à Tschirnhaus — mai 1678 ; G. II, 134 L. à Arnauld 1688 ; Klop. IX, 171 L. à Sophie — mars 1706.

(6) Manuscrit, Philos. V, 6, f. 16 ; v. Bodemann 80—81 : *Die Leibniz-Handschriften* — cité d'après Couturat, *Logique de Leibniz* p. 388.

(7) G. III, 216 L. à Burnett.

sentations soient analogues, tantôt aux signes algébriques, — et dans ce cas on pourrait les constituer en utilisant les lettres de l'alphabet, «utamur literis alphabeti» [1] —, tantôt aux chiffres arithmétiques, qui «sont plus propres que les lettres» [2], «characteristica.... exprimi posset per numeros seu arithmeticam», tantôt aux figures géométriques : les points, les lignes et d'autres, «characteristica posset.... exhiberi per linearum ductum seu geometriam» [3].

Toute l'efficacité de la caractéristique dépend de l'invention des caractères ; «si on pouvait trouver des caractères ou signes propres à exprimer toutes nos pensées, aussi nettement et exactement que l'arithmétique exprime les nombres ou que.... l'analyse géométrique exprime les lignes, on pourrait faire en toutes les matières autant qu'elles sont sujettes au raisonnement, tout ce qu'on peut faire en arithmétique et en géométrie» [4]. Grâce aux signes, nos raisonnements seraient «un calcul» [5] ; «chaque ligne y serait une démonstration comme dans l'arithmétique ou algèbre» [6]. L'usage des caractères pourrait en effet assurer une extrême rigueur dans «le labyrinthe» [7] des pensées complexes. Les notes visibles joueraient le rôle d'un fil d'ariane ou d'un fil à penser «filum cogitandi» [8], ou encore d'un fil à méditer «filum meditandi» [9]. Il est évident que, par ces expressions, Leibniz entend la caractéristique, qui dirige et soutient la pensée et qui rend impossible l'erreur ; à son avis, c'est une méthode facile et cer-

(1) G. VII, 205 : *Fundamenta calculi.*
(2) N. Ess. 1, IV, ch. 7, n° 6 Flam. 358 ; v. Cout. op. 338 — 1686.
(3) G. VII, 41 ; v. G. IV, 73 ; Gm. V, 50, n° 90 ; Gm. VII, 12.
(4) Cout. op. 155 — 1677.
(5) G. II, 134 L. à Arnauld — 14 janv. 1688.
(6) B. 1, II, 156 L. à J. Frédéric — 8 avril 1679.
(7) G. IV, 469 ; v. Cout. op. 73, 420, 336.
(8) Cout. op. 335 ; v. B. 2, I, 53 L. à Chapelain 1670 ; B. 2, I, 525 L. à Calvör — déc. 1680 ; B. 2, I, 381 L. à Gallois — sept. 1677.
(9) B. 2, I, 240 L. à Oldenbourg, 1673 ; v. B. 2, I, 413 L. à Tschirnhaus — mai 1678 ; B. 2, I, 247 L. à Foucher 1675 ; B. 2, I, 384 L. à Berthet 1677.

taine : «methodum.... facilem et certam....»[1], une méthode infaillible : «infallibilitatis» [2]. Grâce à cette méthode, notre raisonnement ne serait qu'une combinaison de caractères «omnem ratiocinationem esse.... *combinationem characterum*» [3] ; les signes rendraient possible un contrôle de nos démonstrations, comme les chiffres, les lettres et les figures [4] le font en mathématique ; ils feraient en effet que nos erreurs ne seraient que des erreurs de calcul, faciles à corriger «effici possit, ut omnes nostri errores sint tantum errores calculi et.... facile possint justificari» [5].

Par le moyen de la caractéristique on mettrait fin à toutes les controverses et on imposerait silence à toutes les sectes, une fois pour toutes, «methodum.... tam evidentem, ut omnes controversias irrefragabiliter finiat» [6] ....«sectis silentium imponi possit» [7]. Le calcul philosophique empêcherait toute dispute [8]. Par lui, non seulement nous serions capables de défendre et de démontrer, mais aussi d'inventer toutes les vérités qui sont accessibles à l'esprit humain, car la caractéristique serait, non seulement : «la méthode de la certitude», mais aussi «l'art d'inventer» [9].

Ces avantages seraient d'ailleurs applicables aussi bien aux mathématiques qu'à la physique, la morale et la métaphysique [10], car la caractéristique serait une «manière de calcul universel» [11]

---

(1) Cout. op. 42.
(2) Cout. op. 221 ; v. G. VII, 205.
(3) G. VII, 31 ; v. G. VII, 204 ; G. IV, 462 ; G. B. 381 — mai 1678.
(4) G. VI, 349 : «Car dans les mathématiques il est plus aisé de réussir, parce que les nombres, les figures et les calculs suppléent aux défauts cachés dans les paroles».
(5) Cout. op. 221.
(6) Cout. op. 420.
(7) G. VII, 200.
(8) Dut. VI, I, 22 ; v. G. VII, 26—64 ; Klop. IX, 171 L. à Sophie.
(9) G. VII, 174 ; v. Cout. op. 175.
(10) B. 2, I, 413 L. à Tschirnhaus — mai 1678 : «si .... characteristicen constitutam haberemus, aeque tuto in metaphysicis .... ethicis .... et mathematicis ratiocinaremur».
(11) G. II, 134 — janv. 1688.

ou «une algèbre universelle» [1]. Par elle, il serait aussi aisé de faire cesser les discussions et d'inventer en métaphysique, en morale, en physique ou en mécanique, qu'en géométrie.

Tel était le rôle, vraiment considérable, dévolu à la caractéristique dans l'analyse leibnizienne. Nul doute que ce rôle, ainsi conçu, ait été inconnu de Descartes, Jungius, Lulle, Toulousain, Kircher, Becher, Dalgarno et Wilkins.

***

La réalisation de la caractéristique est inséparable de celle de l'encyclopédie. Leibniz affirme nettement dans la lettre à Oldenbourg en 1673, que celui qui aura appris cette langue apprendra en même temps l'encyclopédie : «Qui linguam hanc discet, simul et discet encyclopediam» [2], car «la caractéristique», pour être achevée, «ne demande qu'une espèce d'encyclopédie nouvelle». Cette dernière «étant faite...., écrit-il à Jean Frédéric, la caractéristique serait quasi toute faite» [3]. Pour élaborer la caractéristique, explique-t-il ailleurs, il suffit de fonder «la véritable philosophie» [4] ou «le cours philosophico-mathématique» [5], qui constitue une encyclopédie abrégée. Donc l'élaboration de la caractéristique, n'exige pas l'entier achèvement de l'encyclopédie ; un abrégé de l'encyclopédie est déjà suffisant.

Mais que faut-il entendre par encyclopédie ? Lui-même nous le dira : «l'encyclopédie est un corps où les connaissances humaines

(1) B. 2, I, 271 : L. à E. Mariotte — juin 1676.
(2) B. 2, I, 240 L. à Oldenbourg 1673.
(3) G. VII, 40 ; v. B. 2, I, 558 L. à J. Frédéric — 8 avril 1679.
(4) G. III, 216 L. à Burnett — 24. VIII. 1697.
(5) G. VII, 187 : «Nihil aliud opus est ut characteristica constituatur quam ut condatur cursus philosophicus et mathematicus....».

les plus importantes sont rangées par ordre»[1]. Ainsi, elle doit être faite selon «l'ordre» ou selon «la méthode» [2] mathématique: «conscribenda erit encyclopedia more mathematico per propositiones accuratas nervose conceptas» [3]. Plus loin, il explique en quoi consistent cet ordre et cette méthode mathématique: on doit procéder par définitions, axiomes, hypothèses, observations et conclusions [4].

Toutes les vérités rangées dans l'encyclopédie devraient être bien démontrées. La démonstration n'est qu'une chaîne des définitions; les définitions sont basées sur l'analyse; elles sont d'autant plus parfaites que la décomposition est plus achevée ou qu'elle s'approche des concepts simples. Pour exprimer ces derniers, la caractéristique doit fournir des signes bien appropriés. Il est évident que, si l'encyclopédie était bien faite, elle contiendrait des définitions exactes, et que par là elle préparerait la réalisation de la caractéristique.

La réalisation de l'encyclopédie tenait évidemment une grande place dans la méthode de Leibniz. Il n'a cessé de s'en occuper pendant toute sa vie. Son premier travail fut d'esquisser des plans. Il nous en a laissé toute une série, sous les formes d'ailleurs très diverses. L. Couturat, dans le Vème chap. de la *Logique de Leibniz* [5] a passé en revue, d'une manière très exacte, ces plans de dates différentes.

Les premiers datent de 1668, 1669 et 1671; ils sont intitulés *Nuclei Librari Semestralis utilitas imo necessitas* et *Concilium de literis instaurandis condendaque Encyclopedia* [6]. Leibniz veut que

(1) G. VII, 40; v. B. 2, I, 558 L. à J. Frédéric — avril 1679: «Quand cette encyclopédie serait une fois faite selon la méthode que je prescrirai, nos caractères s'en pourront tirer en un moment».

(2) B. 2, I, 558 L. à J. Frédéric — avril 1679.

(3) Cout. op. 32—33 — juin 1679: «Ordo positionum debet esse mathematicus».

(4) Cout. op. 32 — juin 1679.

(5) Cout. *Log.* p. 119—175 et l'*Appendice* IV, 501—528.

(6) Klop. I, 39, 86; v. F. de C. VII, 155—164.

l'encyclopédie soit un aperçu universel sur les livres anciens et nouveaux, un compte rendu des inventions et des découvertes, et une collection des documents inédits.

A côté de ces plans, nous en trouvons deux autres: *Encyclopedia ex sequentibus autoribus propriisque meditationibus delineanda* de 1668 [1], et l'autre *Cogitata quaedam de ratione perficiendi et emendandi encyclopediam Alstedii* de 1671 [2] qui nous montrent que Leibniz voudrait réaliser son encyclopédie par la compilation de divers auteurs.

Pour nous, le point le plus intéressant, est de savoir quelle place Leibniz y assignait à la théologie naturelle et par conséquent au problème de l'existence de Dieu. Il est à souligner que dans tous ces plans, la théologie occupe le premier rang, avec le droit, tandis que les sciences mathématiques sont rejetées au dernier. Cet ordre va être changé complètement après le séjour de Leibniz à Paris: les sciences mathématiques prendront la place de la théologie, et celle-ci sera reléguée de plus en plus en arrière. On remarque cela dans le plan composé vers 1678 et intitulé d'abord *Dialogi de rerum arcanis*, puis *Guilielmi Pacidii de rerum arcanis*. Notre philosophe commence par l'exposé de la logique et après celle-ci il place les sciences mathématiques. Or, ici, entre l'algèbre et la géométrie, il a intercalé la métaphysique avec le problème de l'existence de Dieu: «De vera metaphysica deque idea et existentia Dei» [3]. Dans l'autre plan que Leibniz nous a laissé sous le même pseudonyme de *Guilielmi Pacidii plus ultra* et qui fut probablement composé l'année suivante, la théologie, «Theologia naturalis» est reléguée à la fin de l'énumération, après les sciences mathématiques, la physique, la médecine et la jurisprudence [4]. Nous retrouvons une disposition analogue dans le *Consilium*

(1) G. VII, 37—38.
(2) Dut. V, 183.
(3) G. VII, 51.
(4) G. VII, 49—51.

de Encyclopedia nova conscribenda methodo inventoria daté du 15 juin 1679, où la théologie naturelle a une place prévue dans le dernier chapitre (XVIII) du projet: «Decima octava.... de substantiis incorporalibus sive Theologia naturalis» [1].

Dans ces derniers plans Leibniz ne pensait plus à la compilation, comme dans ses premiers essais. Il a voulu élaborer une œuvre originale; mais il ne manqua pas de s'apercevoir bien vite que cette besogne surpassait les forces d'un seul homme. Il s'est vu obligé à borner ses efforts personnels à préciser les principes de la méthode ou de la science générale et à en donner des échantillons, en laissant aux autres l'achèvement de l'encyclopédie. Ce changement de point de vue s'est opéré probablement vers 1680, lorsqu'il a commencé la composition des *Initia et specimina scientiae generalis*. L'œuvre ainsi abrégée contiendrait deux parties. les principes: *Initia scientiae generalis* ou l'art de démontrer et d'inventer [2], et leurs applications: *Specimina scientiae generalis*. Celles-ci seraient empruntées, les unes aux sciences mathématiques, aux sciences physiques et à la médecine, d'autres, aux sciences politiques et juridiques, et d'autres encore aux sciences métaphysiques et théologiques: «specimina sunt: mathematico-technica, physico-modica, politico-juridica, metaphysico-theologica» [3].

Du fait que Leibniz assignait à la théologie la dernière place dans les plans encyclopédiques, on ne peut pas conclure qu'il ait progressivement négligé cette science, pour lui préférer toutes les autres. Ses premières listes avaient suivi l'ordre de dignité ou d'importance; les autres suivent un ordre que l'on pourrait appeler «pédagogique». Cette disposition est conforme à la thèse générale de notre philosophe, d'après laquelle il faut s'exercer tout d'abord dans les sciences mathématiques et physiques, avant d'aborder la métaphysique. Toutes nos méditations et toutes nos études

(1) Cout. op. 30, 41; v. Klop. X, 7, 21.
(2) G. VII, 128; v. G. VII, 59, 60, 57.
(3) Bodemann p. 93 note, citée par L. Couturat. *Logique de Leibniz;* v. page 155, note 5.

devraient donc être orientées vers l'étude de la théologie naturelle comme des moyens vers leur fin dernière.

Le sentiment de l'insuffisance des efforts individuels pour réaliser l'encyclopédie universelle a porté Leibniz à chercher la collaboration d'une société savante. Dans ce but, tantôt il s'adressait à des sociétés déjà existantes, comme par exemple aux Jésuites, ou, par l'intermédiaire des secrétaires: Oldenbourg [1] et Robert Hooke [2], à la Société Royale de Londres, et par l'abbé Gallois et Huygens [3], à l'Académie des Sciences de Paris; tantôt il proposait d'instituer une société ou un ordre nouveau: celui des Théophiles, celui des Pacidiens, ou une Société germanique. Nous l'avons déjà vu, le but principal assigné par Leibniz à ces sociétés était la défense de la religion contre l'athéisme [4]. Mais un second but, inséparable de celui-là, était l'élaboration de l'encyclopédie et la réalisation de la caractéristique. Il estimait en effet, d'une part que l'efficacité de toute apologie dépend de la rigueur des raisonnements; d'autre part que cette rigueur ne peut être obtenue que par la réalisation de l'encyclopédie et de la caractéristique. Les écrits du jeune Leibniz disent ouvertement que la société soit germanique, soit philadelphique, aura pour but l'avancement des sciences et l'élaboration de l'encyclopédie [5]. Les Pacidiens constitueront des démonstrations précises et mathématiques dans tous les domaines «veritatem.... ad modum calculi in omnibus rebus». Ils y aboutiront grâce à la caractéristique et à l'encyclopédie, car ils vont réaliser aussi bien l'une que l'autre: «Colligent Thesaurum omnis humanae cognitionis. Formabunt linguam» [6]. Les Théophiles, pour combattre l'athéisme soit en Europe,

(1) G. B.. 80, 99; v. G. VII, 15; G. B. 104 L. à Oldenbourg.
(2) G. VII, 17 L. à Haak 1679.
(3) Gm. I, 187 L. à Gallois — déc. 1678; G. VII, 21, 23 — 1677.
(4) v. la p. 91 et s.
(5) Klop. III, 312: *Société germanique;* Klop. III, 307, F. de C. VII, 94—106: *Société philadelphique.*
(6) Cout. op. 3.

soit dans les pays de missions, utiliseront l'encyclopédie universelle «universa encyclopedia in rem suam utitur» [1]; et cette encyclopédie sera l'œuvre de leurs propres efforts. «Les Jésuites sont les plus capables.... d'établir des éléments démonstratifs et tout à fait rigoureux à la façon des géomètres» [2].

Mais Leibniz ne s'est pas contenté de faire ces propositions directement aux sociétés susdites, il les a présentées en 1680 à Louis XIV [3], et après 1700 au tzar Pierre le Grand [4] pour gagner ces princes à ses idées et obtenir le concours de leur influence. Il espérait que ces monarques, convaincus de la grande utilité de l'encyclopédie, engageraient les sociétés existantes ou en institueraient de nouvelles pour réaliser ses projets.

La constance de ses préoccupations témoigne assez de l'importance qu'attachait Leibniz à l'encyclopédie. A son avis, à moins d'achever l'encyclopédie, il est impossible d'exécuter la caractéristique. On peut dire qu'à côté de la définition et de la caractéristique, l'idée de l'encyclopédie résultait nécessairement de sa conception méthodologique.

Comme celles des autres philosophes, la méthode leibnizienne comportait des traits mathématiques et universels; mais elle surpassait toutes les autres par la «véritable» analyse basée sur les définitions réelles, sur la caractéristique et sur le projet de l'encyclopédie. Ces éléments, à peine ébauchés ça et là dans les autres méthodes, Leibniz les a réunis et développés. Il ne s'appuyait pas uniquement sur l'analyse en général, ni sur la caractéristique, ni sur la définition, ni sur l'encyclopédie; mais sur tous ces éléments à la fois, qu'il précisait et associait intimement l'un à l'autre, en un tout cohérent.

---

(1) Stein 313 L. à Seckendorf 1. VI. 1683.

(2) G. IV, 349 — 1697.

(3) G. VII, 157 = Erdm. LIII.: Discours touchant la méthode de certitude; v. G. VII, 174 = Erdm. LIV.: Préceptes pour avancer les sciences.

(4) Guhr. II, 272; v. F. de C. VII, 451, 467, 481, 490.

4. — Possibilité de l'application de la méthode mathématique aux démonstrations de l'existence de Dieu.

Pour Leibniz, la possibilité d'application universelle de la méthode mathématique est une chose indiscutable. Il est vrai qu'il s'est posé une fois la question dans une lettre à Jean Frédéric, mais ce fut pour répondre sans hésitation et en toute certitude, que cette méthode était «non seulement possible, mais aussi en notre pouvoir» [1]. Nous avons vu [2] que Leibniz reconnaissait en particulier la nécessité de l'application de cette méthode à la métaphysique, et par conséquent au problème de l'existence de Dieu. Ses considérations sur la nécessité impliquaient indirectement celles sur la possibilité: Il a toujours cru que sa méthode était applicable à la théologie naturelle. Sa pensée est nettement exprimée dans une lettre adressée en 1697 à Burnett: ayant raconté qu'un théologien habile, ancien professeur de mathématique lui a demandé, si on pouvait écrire la théologie «methodo mathematica», «je lui répondis, affirme-t-il, qu'on le pouvait assurément» [3]. Treize ans plus tard, il est encore du même avis: «je prétends, écrit-il au même correspondant, que tout se peut régler démonstrativement» en théologie naturelle [4].

De plus, l'encyclopédie devait être réalisée selon la manière mathématique «more mathematico»; or dans ses différents projets d'encyclopédie, Leibniz a toujours assigné une place au problème de l'existence de Dieu [5]. Il croyait donc bien pouvoir ré-

(1) B. I, II, 156 L. à J. Frédéric 29. III. 1679.
(2) v. p. 96 et s.
(3) G. III, 190 L. à Burnett (1) 11. II. 1697.
(4) G. III, 321 L. à Burnett 30. X. 1710.
(5) v. p. 156 et s.

soudre ce problème par la méthode mathématique. Mais la question est ici de savoir pourquoi il l'a cru.

Il l'a fait, sans nul doute, en raison de sa conception mathématique de l'univers créé et du créateur.

Déjà en 1663, parmi les corollaires du *De principio individui*, on trouve une proposition aux termes de laquelle les essences mêmes des choses sont comme des nombres: «essentiae rerum sunt sicut numeri» [1]. Cet axiome réapparait en 1671, dans la lettre adressée à Magnus Wederrkopf [2], et se retrouve à maintes reprises plus tard: «veritates.... quasi numeri aestimari possent» [3]. Leibniz réfléchit sur ce principe dans son *De arte combinatoria*, en reprochant aux scolastiques d'avoir ôsé soutenir que les nombres ne s'appliquaient pas aux choses métaphysiques. Il considère les nombres comme des figures incorporelles ou comme des formes universelles qui peuvent s'appliquer à toute réalité, soit corporelle, soit incorporelle. Rien ne s'oppose à ce que l'idée des nombres appartienne à la métaphysique: «numerum universalissimum merito ad metaphysicam pertinet» [4]. Il n'y a rien dans l'univers qui ne soit soumis aux nombres: «nihil est quod numerum non patiatur» [5]. Sans doute, remarque-t-il dans sa lettre de 1675 à Oldenbourg, il arrive souvent que les hommes n'aperçoivent pas les lois mathématiques dans l'univers; mais il suffit de considérer de près la nature pour y constater un ordre purement géométri-

(1) B. 6, I, 19 — 1663: *De princ. indiv.*

(2) B. 2, I, 117 L. à Wederrkopf — mai 1671.

(3) Cout. 346 — 1686 et une page plus loin: «.... omnes formae logicorum demonstrari per numeros possent»; v. G. VII, 4 L. à Remond 10. I. 1714.

(4) B. 6, I, 171: *De arte comb.* 1666: «falso autem scholastici credidere Numerum ex sola divisione continui oriri nec ad incorporea applicari posse. Est enim numerus quasi figura quaedam incorporea orta ex unione entium quorumcunque. Cum igitur numerus sit quiddam universalissimum, merito ad metaphysicam pertinet».

(5) G. VII, 184.

que [1]. Il va même jusqu'à écrire à Conring, en 1678, que la philosophie naturelle n'est autre chose que la mathématique [2].

Pourquoi en est-il ainsi? Leibniz répond à plusieurs reprises: c'est parce que «l'auteur des choses agit en parfait géomètre» [3], ou parce qu'il a fait tout «selon les lois mathématiques» [4], c'est-à-dire, comme le soutenaient les anciens avec Pythagore, , parce que «Dieu a fait tout selon le poids, la mesure et le nombre» [5]. Il résumait volontiers ce principe dans la formule latine: «Dum Deus calculat et cogitationem exercet fit mundus» [6]; ainsi les pensées et les actions divines ne se déroulent que selon les lois mathématiques. Mais cela ne veut pas dire que Dieu intervienne à tout moment dans l'ordre des choses. Il a réglé celles-ci «une fois pour toutes avec autant d'ordre et de correspondance qu'il est possible» [7]. Telle est la thèse soutenue par Leibniz depuis son premier écrit *De principio individui* jusqu'à sa mort. Là était à ses yeux le fondement et la raison de l'universalité de la méthode mathématique, et par conséquent de son applicabilité au problème de l'existence de Dieu.

(1) B. 2, I, 251 L. à Oldenbourg 28. XII. 1675: .... «ipsa .... natura rerum in quantum cognita est, calculis subjici potest, et novis detectis et ad mechanismum redactis qualitatibus novam applicandi materiam dabit».

(2) B. 2, I, 387 L. à Conring 3. I 1678: «philosophia naturalis nihil aliud quam mathematica».

(3) G. II, 105 L. à Arnauld — août 1687; v. G. IV, 571 — 1712; G. IV, 430: *Disc. de métaph.* 1686; F. de C. II, 532: *Dialogue entre Polit. et Ecclesiast.*; Veesenmeyer p. 25 L. à Schmid 27. VIII. 1697.

(4) B. 2, I, 507 L. à Philippe — janv. 1680.

(5) G. VII, 184; v. F. de C. op. 250—251: Sur l'immortalité 3. IX. 1694; Guhr. II, 48.

(6) G. VII, 191.

(7) G. VI, 604, n° 3, *Principe de la nat. et de la gr.* 1784.

Cette conception mathématique de l'univers est exprimée tout spécialement, dans les écrits leibniziens, composés entre les années 1670 et 1675, surtout dans les lettres à Oldenbourg, à Jean Frédéric, à Arnauld, à Conring, au médecin hollandais Lambert van Velthuysen [1], et dans l'*Hypothesis Physica* [2]. Leibniz déclare qu'il prépare et médite des démonstrations extraordinaires et tout à fait inconnues jusqu'alors au sujet de Dieu et de l'esprit général. Il est à noter que notre philosophe emploie quelquefois les deux termes ensemble: Dieu et esprit, et que parfois il se sert uniquement du terme: esprit.

En 1671 à Conring, il parle de «certaines lumières nouvelles» dont profiteront ses méditations sur Dieu et l'esprit [3]. La même année, à Oldenbourg, il affirme: «De Deo ac mente peculiares demonstrationes molior, in quibus nonnulla mirabilia, hactenus indicta, lucem tamen fortasse non vulgarem allatura, dicentur» [4]. Dans sa *Theoria motus concreti,* il remarque qu'aucun philosophe n'a jamais abouti à des démonstrations solides de Dieu et de l'esprit, et du contexte il résulte qu'il croit seul avoir chance d'y aboutir [5].

---

(1) B. 2, I, 65 L. à Oldenbourg 18. IX. 1670; aussi B. 2, I, 90, 11. III. 1671; 93 — avril 1671; B. 2, I, 79 L. à Conring 8. II. 1671; B. 2, I, 97 L. à Velthuysen — mai 1671; B. 2, I, 106 L. à Jean Frédéric 21. V. 1671; B. 2, I, 114 — 1671; 162 et p. 232; B. 2, I, 172 L. à Arnauld — nov. 1671.

(2) G. IV, 216.

(3) B. 2, I, 79 L. à Conring 8. II, 1671: «Quae in sacris circa demonstrationem Dei et mentis, circa nova quaedam lumina ex doctrina motus (nondum hactenus in scientiae formam constituta) Theologiae naturali foeneranda, mediter, quam multa in eo genere et intacta hactenus, et tamen demonstranda, suppetant, non est huius loci commemorare».

(4) B. 2, I, 90 L. à Oldenbourg 11. III. 1671.

(5) G. IV, 188, n° 21 *Theoria motus concreti* 1671: Quas leges motus apparentis qui confundit cum regulis veri, ei similis est, qui quantum ad demonstrationes inter mechanica et geometrica nihil interesse credit: et tamen hactenus a nullo eorum, qui de motu philosophati sunt, res tanti ad solidas de Deo ac mente demonstrationes obtinendas momenti (ne quis laboriosam de primis istis abstractis que motus legibus inquisitionem fructu carere putet) satis, quod sciam, est observata».

Par contre, Leibniz ne parle pas à Lambert que de l'esprit [1]; et dans ses écrits adressés en 1671 à Jean Frédéric [2] et à Arnauld [3] il promet de composer des «Elementa de Mente». Ma démonstration sur l'esprit, dit-il, aura une évidence géométrique. Cette affirmation rejoint celle de la lettre envoyée à Oldenbourg l'année précédente, où il avait soutenu que la preuve de l'existence des Êtres incorporels serait aussi claire et certaine que les arguments d'Euclide [4].

Mais qu'on ne s'y trompe pas: quand il parle ainsi de l'esprit, Leibniz pense aussi à Dieu; car les textes que nous venons de citer sont contemporains des précédents, et dans les uns comme dans les autres, les affirmations se justifient par la même théorie du mouvement. D'ailleurs dans la lettre de 1673 à Jean Frédéric, il explique que les «Elementa.... de Mente» constituent le fondement «Scientiae divinae et moralis» [5]. On peut, donc, conclure que ce qu'il dit de l'esprit s'applique aussi à Dieu.

Dans sa lettre à Conring, Leibniz dit, qu'il a puisé les nouvelles lumières sur les démonstrations de Dieu et de l'Esprit dans la doctrine du mouvement [6]; et dans sa lettre à Arnauld, il conti-

---

(1) B. 2, I, 97 L. à Lambert van Velthuysen — mai 1671: Leibniz rappelle son invention sur l'indivisibilité des conatus et des points, et dit: «.... ostendam aliquando omnia pene quae in mentibus admiramur, ex his indivisibilium miraculis pendere, quod nescio an hactenus observaverit quisquam».

(2) B. 2, I, 114, n° 14 (1671?) *De Usu et Necessitate Demonstrationum Immortalitatis Animae:* «Mihi .... animus est componere Elementa de Mente».

(3) B. 2, I, 173 L. à Arnauld — nov. 1671: «.... multa spero me demonstraturum in iis, quae molior, Elementis de Mente».

(4) B. 2, I, 65 L. à Oldenbourg 28. IX. 1670: «.... demonstrare possum .... nec .... posse mundum, ut nunc est, Entibus incorporalibus carere aut caruisse; quae una propositio, concessa etiam possibilitate processus in infinitum (cuius impugnatione potissimum pugnari vulgo pro Deo solet), a me, ut spero, clare demonstrata nulli Euclideae certitudine cedet».

(5) B. 2, I, 232 L. à J. Frédéric 26. III. 1673.

(6) B. 2, I, 79 L. à Conring 8. II. 1671; v le passage cité p. 163, note 3; la même pensée apparaît dans tous les écrits que nous venons de citer.

nue de déclarer qu'il a réussi à généraliser la géométrie de l'espace en l'appliquant au mouvement et à l'esprit [1]. Le mouvement, explique-t-il, constitue pour ainsi dire l'essence du corps: «Essentiam corporis consistere in motu» [2]. Ainsi le corps n'est rien, s'il est en repos absolu. On ne peut pas soutenir avec Descartes que l'essence du corps consiste dans son extension, car si cela était vrai, les deux notions seraient inséparables. Or, il est bien certain que l'espace vide diffère du corps: «non concedo.... spatium et corpus esse idem» [3]. Il nous semble souvent qu'un corps est en repos, mais c'est parce que son mouvement est trop subtil ou infiniment petit, et que nous ne sommes pas capables de l'apercevoir.

D'une manière abstraite, il est facile de concevoir ce mouvement infiniment petit. Puisque en général le mouvement se fait d'un point à l'autre pendant un certain temps, on peut dire qu'il y a du mouvement dans un point pendant un instant. En réalité, ce mouvemet infiniment petit est plutôt une tendance au mouvement, un «conatus» [4]. Or, ce conatus est au mouvement comme le point à l'espace [5]. Le point est indivisible, et cependant un angle n'est autre chose que la section du point: «angulus enim nihil aliud est, quam puncti sectio» [6]. Par conséquent, rien n'empêche que le mouvement soit représenté par le point, la ligne, l'angle et l'espace; et ainsi la géométrie se trouve être entièrement appliquée à la doctrine du mouvement.

---

(1) B. 2, I, 172 L. à Arnauld — nov. 1671: «Videbam, geometriam .... de loco gradum struere ad philosophiam de motu seu corpore et philosophiam de motu ad scientiam de mente».

(2) B. 2, I, 172.

(3) B. 2, I, 167 L. à Oldenbourg 15. X. 1671; v. Kabitz p. 143, Specimen demonstrationum 1671.

(4) B. 2, I, 113, n° 11 L. à J. Frédéric (1671?): «.... doctrina .... de motu minimo, qui fit per instans, intra punctum» (est doctrina de conatu).

(5) B. 2, I, 173 L. à Arnauld — nov. 1671: «conatum ad motum esse, ut punctum ad spatium».

(6) B. 2. I, 64 L. à Oldenbourg 28. IX. 1670.

Cette conception géométrique du mouvement a servi énormément Leibniz pour perfectionner la science de Dieu et de l'Esprit [1]. Le point indivisible, inétendu, représente parfaitement l'esprit, dit-il. Le mouvement infiniment petit ou conatus est l'action instantanée du corps dans un point; ainsi l'esprit qui n'est qu'un point, agit dans ce point: rien n'empêche de dire que le corps est un esprit momentané: «omne corpus esse mentem momentaneam» [2], sauf que le corps n'a pas de mémoire. Il est évident que l'esprit n'agit pas seulement un instant; grâce à sa mémoire et à sa conscience il est en action de façon continue. On peut donc dire qu'en mécanique aussi bien que dans la science concernant les esprits, tout s'explique par les points et les conatus. Dès lors, les démonstrations sur Dieu et l'Esprit deviendront aussi claires et rigoureuses que les arguments géométriques [3].

Le rapport de cette conception géométrique du mouvement avec les démonstrations concernant la nature et l'activité de Dieu, est visible: la nature divine est simple comme le point géométrique; et l'activité de Dieu s'exerce d'une manière analogue au mouvement infiniment petit dans un point [4]. En outre, cette conception doit fournir une base solide aux preuves de l'existence de Dieu: l'esprit est toujours en action et cette action est spontanée; il en est lui-même la source. Le corps, lui aussi, est toujours en action, mais cette action consiste dans le mouvement local. Comme le mouvement, ainsi qu'on l'a vu, ne dure qu'un instant, il faut

---

(1) B. 2, I, 173: En parlant de sa conception du point, du conatus et du mouvement Leibniz conclut: «Ex his .... propositionibus cepi fructum ingentem .... in doctrina de mente»; v. B. 2, I, 108 L. à J. Frédéric: «meine demonstrationen .... circa Naturam Dei et mentis .... gegründet sein auf der .. doctrina de puncto, instante, indivisibilibus et conatu»; B. 2, I, 163: «die ganze natura mentis geometrice ercläret werden kann».

(2) B. 2, I, 90 L. à Oldenbourg 1671; v. B. 2, I, 113, n° 11 «Demonstrabo enim mentem in puncto consistere, cogitationem esse conatum seu motum minimum».

(3) B. 2, I, 113, n° 13 «quae a me de Mente dicentur, non erunt difficiliora quam quae a geometris de punctis et angulis».

(4) B. 2, I, 108 L. à J. Frédéric 21. V. 1671.

qu'il soit produit à tout moment [1]. Sa cause doit être extérieure au corps, selon le principe: «quicquid movetur ab alio movetur». Il est donc nécessaire que le mouvement du monde corporel soit produit par un être incorporel. Ce dernier n'est autre que l'esprit, qui est à la fois la cause de son propre mouvement et de son action, et la cause du mouvement dans le monde corporel: «motus in corporibus per se sumtis, nicht sein könne, nisi accedat mens» [2].

Nous avons dit que cette conception a eu un intérêt particulier pour Leibniz jusque vers 1675; depuis ce temps, il semble s'être aperçu que la géométrie du monde spirituel était fort éloignée de celle de l'espace et du mouvement, et que le rapport entre les deux ne consistait que dans une analogie extérieure. Il a entrepris de donner à cette conception une expression plus profonde, surtout dans ses lettres: de 1675 à Oldenbourg, de 1677 au jésuite Jean Berthet, de 1678 à la duchesse palatine Elisabeth et dans un fragment non daté appartenant au groupe des *Initia et Specimina Scientiae generalis*.

Le premier et le dernier de ces écrits contiennent une affirmation générale sur le rapport de la méthode mathématique avec le problème de Dieu et de l'esprit. Cette méthode y est désignée, tantôt par le nom de science générale, tantôt par celui de caractéristique universelle. Leibniz soutient, que lorsqu'on aura élaboré cette science ou cette caractéristique, on pourra obtenir par el-

(1) B. 6, I, 494: *Consp. dem. cath.* 1668/9: «motus fieri non possit sine continua creatione».

(2) B. 2, I, 162 L. à J. Frédéric 1671; v. B. 2, I, 65 L. à Oldenbourg 1670; B. 2, I, 79 L. à Conring 1671.

le des «démonstrations certaines» [1], ou «aussi certaines que celles qu'on a au sujet des nombres et des figures »[2].

Les lettres à Berthet et à Elisabeth présentent des considérations directes sur les rapports de la caractéristique et de l'existence de Dieu. Notre philosophe explique à Berthet que l'existence est démontrée lorsque sa possibilité est prouvée. La possibilité peut se démontrer «par la voie des définitions ou analyses continuées jusqu'au bout. Et c'est par cette même voie qu'on peut arriver à la caractéristique». Il s'en suit que notre esprit, par le même effort, peut réaliser la caractéristique et prouver l'existence de Dieu [3]. En termes plus clairs, Leibniz revient à cette thèse dans sa lettre à Elisabeth [4]: «ce qui est le fondement de ma caractéristique, dit-il, l'est aussi de la démonstration de l'existence de Dieu». Car «l'analyse continuée jusqu'au bout», aboutira aux pensées simples qui représenteront des formes ou réalités simples. Or, ces «pensées simples sont les éléments de la caractéristique, et les formes simples sont la source des choses». Toutes les réalités ou les «formes simples sont compatibles entre elles», et ne sont pas contradictoires. Leibniz a démontré cette dernière proposition dans le résumé de ses entretiens avec Spinoza à la Haye en 1676 [5] et dans ses discussions avec Arnold Eckhard en 1677 [6]. Il raisonnait ainsi: chacune des formes simples

(1) G. VII, 62: *Initia et Specimina Scientiae generalis;* v. la p. 175. la note 1.

(2) B. 2, I, 250 L. à Oldenbourg 28. XII. 1675. En parlant de la caractéristique universelle, il conclut: «Non possum hic paucis verbis rei naturam complecti, illud tamen ausim dicere, nihil facile ad humanae gentis perfectionem efficacius concipi posse, ac recepta hac philosophandi ratione, fore tempus, et mox fore, quo de Deo ac mente non minus certa quam de figuris ac numeris habeamus».

(3) B. 2, I, 284 L. à J. Berthet 1677.

(4) B. 2, I, 437 L. à Elisabeth 1678: Une idée analogue est exprimée dans la lettre à J. Frédéric en Juin 1679 (B. 1. II, 177). Leibniz soutient que la réalisation de la caractéristique s'effectue «par l'analyse des pensées et notions, qui sont le plus en usage dans la vie ordinaire». Ces pensées et ces notions «enferment en elles virtuellement tous les raisonnements de morale, de théologie et de jurisprudence, qui s'en pourront tirer par un simple calcul».

(5) v. p. 216 et suivantes.

(6) v. p. 269 et s.

exprime une réalité à part, et cela d'une manière absolue. Leur simplicité ne cache rien qui donnerait lieu à une contradiction. Tout ce qui est dans ces formes est positif, elles ne contiennent aucune négation, donc les deux formes n'ont rien de commun et rien de contradictoire. Or «la nature de Dieu.... enferme toutes les formes simples absolument prises» qui «ne sont autre chose que les attributs de Dieu» [1]. Ces formes ou attributs étant compatibles entre eux, la nature de Dieu n'implique point de contradiction et par conséquent Dieu est possible. Il n'y a rien de plus facile que de prouver l'existence de Dieu lorsqu'on est assuré qu'il est possible.

Etant donné la liaison essentielle de la caractéristique avec le problème de l'existence de Dieu, on comprend que Leibniz ose dire en 1679 à Jean Frédéric que la caractéristique, une fois constituée, «vaudra mieux que mille missionnaires» pour «la piété et la vraie religion» [2]. Cette affirmation repose, sans aucun doute, sur le principe précédemment expliqué, car la vérité de l'existence de Dieu est la base de la piété et de la vraie religion. La caractéristique servira donc avant tout à démontrer cette vérité, en donnant à notre foi et à notre espérance une assurance inébranlable: «ita.... sciemus quid nobis expetendum sit» [3].

La possibilité de Dieu une fois démontrée, la preuve de sa réalité pourrait se faire à priori; on conclurait de l'essence divine à son existence. On expliquerait toutes choses de la même façon, c'est-à-dire en passant, non des effets et des phénomènes à la cause et à l'essence, mais de la cause et de l'essence aux effets et aux phénomènes. Tout serait expliqué par son origine, sa source ou sa cause, et par conséquent toute explication se ramènerait à Dieu, cause et «source de tous les biens», de tous les êtres et «principe de toutes les connaissances» [4].

---

(1) G. V, 15: *Rem. sur l'Ess. de Locke.*
(2) B. 2, I, 557 L. à J. Frédéric — avril 1679.
(3) Cout. op. 159—160.
(4) B. 2, I, 434 L. à Elisabeth 1678.

Leibniz déclare dans plusieurs de ses écrits, mais surtout dans le fragment *De la sagesse* [1] et la *Methodus docendi* [2] qu'on ne peut utiliser cette démonstration à priori avec succès qu'à l'aide d'un catalogue ou alphabet des pensées, des éléments simples ou des notions primitives, élaboré par une longue et difficile analyse. Alphabet, catalogue, ce ne sont là, évidemment, que des noms divers de la caractéristique ; il s'ensuit que la caractéristique est le fondement des preuves à priori de l'existence de Dieu.

Puisque les pensées, les éléments simples ou les notions primitives jouent en même temps le rôle de fondement de la caractéristique et d'arguments en faveur de l'existence de Dieu, Leibniz veut donner quelques précisions à leur sujet. Elles portent surtout sur la quantité et la qualité des éléments ou des notions, et sur leur analogie avec les éléments de l'arithmétique et de la géométrie. D'une manière générale, il explique que, par ces termes, il entend des notions si claires et si évidentes qu'elles ne pourraient devenir par aucune définition plus claires et plus évidentes, ou bien des notions de ce qui se conçoit par soi et qui ne peut pas se résoudre en d'autres éléments plus simples [3].

Y a-t-il des notions primitives, c'est-à-dire des idées de ce qui est conçu par soi ? Pour résoudre la question, Leibniz raisonne ainsi : tout ce qui est l'objet de notre pensée est conçu par soi ou par un autre. Ce qui est conçu par un autre doit s'appuyer sur

---

(1) G. VII, 84 *De la sagesse :* «Ayant le catalogue des pensées simples on sera en état de recommencer à priori et d'expliquer l'origine des choses, prise de leur source d'un ordre parfait et d'une combinaison ou synthèse absolument achevée».

(2) Cout. 159—160 : «Hac methodo synthetica, (si semel haberetur), nihil foret clarius et facilius. Sed antequam constituantur eius Elementa, hoc est summa genere seu primae notiones et simplicissima axiomata .... opus est analysi difficili ac diuturna».

(3) Cout. op. 430 : «Alphabetum cogitationum humanarum est catalogus eorum quae per se concipiuntur, et quorum combinatione caeterae ideae nostrae exurgunt» ; v. Cout. op. 435 : «Alphabetum cogitationum humanarum est catalogus notionum primitivarum seu earum quas nullis definitionibus clariores reddere possumus» ; Cout. op. 513.

ce qui est conçu par soi, même pour une série infinie de ce qui est conçu par un autre, il faut ce qui est conçu par soi. Si celui-ci n'existait pas, celui-là n'existerait non plus. Si, par exemple, explique-t-il, pour te donner une chose je t'envoie la chercher chez Titius et que celui-ci t'envoie à Cajus, Cajus à Maevius et ainsi de suite jusqu'à l'infini, tu ne la recevras jamais. Il est donc nécessaire qu'il y ait une chose conçue par elle-même [1].

Quelquefois, comme dans la lettre à Elisabeth [2], dans le *Specimen inventorum* [3], dans les *Meditationes de cognitione, veritate et ideis* [4] et dans les *Réflexions sur l'Essai de Locke* [5], Leibniz affirme que ces éléments simples, ces notions conçues par elles-mêmes, ne sont que des attributs absolus de Dieu. Chaque perfection des créatures a sa source et sa cause dans un des attributs de Dieu. Si donc l'analyse réussissait à décomposer tout en éléments simples, on pourrait tout expliquer par des combinaisons des attributs absolus de Dieu. Cette manière de procéder correspondrait entièrement à celle de l'arithmétique décimale qui réduit tout aux nombres de un à dix [6], et à la géométrie qui déduit toutes les figures des différentes formes du mouvement dans l'espace [7].

Mais dans ses écrits non datés et intitulés: *De Organo sive Arte Magna cogitandi, Introductio ad Encyclopediam arcanam,* et

---

(1) Cout. op. 430 — (1686?) «Si nihil per se concipitur, nihil omnino concipietur»; v. Cout. op. 513: «Nullos .... conceptus derivativos possumus habere, nisi ope conceptus primitivi».

(2) B. 2, I, 437 — 1678.

(3) G. VII, 310 *Specimen invent.*: «Cum ratio rei plena sit aggregatum omnium requisitorum primitivorum (quae aliis requisitis non indigent) patet omnium causas resolvi in ipsa attributa Dei».

(4) G. IV, 425: *Medit.* 1684.

(5) G. V, 15.

(6) Cout. op. 429 — (1686?): «.... ex numeris paucis ab unitate usque ad denarium sumtis caeteri omnes numeri ordine derivari possunt».

(7) Cout. op. 431 (1686): «Ita omnes lineae motuum in tota geometria revocantur ad duos tantum motus, unum in linea recta, alterum in linea circulari».

Animadversiones ad Weigelium, Leibniz donne une expression plus simple de sa conception de l'alphabet des idées premières. Cette nouvelle expression résulte de ses considérations sur le système dyadique [1], qui lui semble être «plus parfait» que le système décimal. «D'après la dyadique, tous les nombres sont exprimés par les seuls caractères 0 et 1, par l'unité et zéro». Appliquant cette dyadique à la théologie naturelle, Leibniz voit «une remarquable analogie entre les nombres résultant de l'unité et du zéro, et la création des choses sorties de Dieu et du néant» [2], toutes choses résultent en effet de l'Être pur et du néant: «cuncta ex Ente puro et nihilo prodeant» [3]. Ainsi «les créatures n'ont de perfection que par le fait positif ou Dieu; et elles n'ont d'imperfection ou de limites que par le fait négatif ou le néant» [4]. Tout l'alphabet des pensées humaines ne devrait, en conséquence, contenir que deux éléments simples; Dieu et le néant ou la privation: «Deus ipse et praeterea nihilum, seu privatio» [5]. Mais la pensée de Leibniz sur ce sujet ne paraît pas bien fixée, car il n'ose pas dire ouvertement qu'il considère le néant comme le second terme de son alphabet: il n'y a qu'un seul être qui soit conçu par soi, c'est Dieu lui-même; et en outre le néant, «et praeterea nihilum». Dans l'*Introductio ad Encyclopediam arcanam*, il cesse de mentionner le néant et admet sans hésitation un seul concept primitif ou concept de ce qui est conçu par soi, à savoir celui de la substance suprême ou de la substance primitive, qui est Dieu lui-même. Ce concept bien établi suffit à tout expliquer, car Dieu est la source de tous les êtres et de toutes les connaissances. Tout ce qui est dans

---

(1) Selon Piat p. 147: «*Leibniz* avait découvert le système dyadique vers 1679; cependant il y a pensé pendant de longues années avant cette date»; v. G. III, 657, 661: «Molitus hoc sum ante multos annos», G. IV, 265; Cout. op. 574: De progressione dyadica — 15 Mars 1679.

(2) F. de C. n. op. 166—167: *Animadv. ad Weigel.* v. Cout. op. 431: *De Organo:* «Omnes numeri per unitatem et nihilum exprimuntur».

(3) Cout. op. 431: *De Organo.*

(4) F. de C. n. op. 161, 167; v. Cout. op. 431. —

(5) Cout. op. 430: *De Organo.*

la réalité des choses vient de Dieu, et tout ce que nous avons dans notre pensée a son origine dans l'idée de Dieu : «Nullos tamen conceptus derivativos possumus habere, nisi ope conceptus primitivi, ita ut nihil sit in rebus nisi per Dei influxum, et nihil cogitatur in mente nisi per Dei ideam» [1]. Si l'analyse de ce concept était parfaite et achevée, elle nous ferait constater la non-contradiction ou la possibilité de la nature de Dieu ; et cette possibilité constituerait le fondement des démonstrations rigoureuses de l'existence de Dieu.

Notre philosophe a-t-il toujours cru pouvoir aboutir par l'analyse aux éléments primitifs, et fournir par là un fondement solide aux démonstrations de l'existence de Dieu ? Les écrits du jeune Leibniz ne permettent pas de donner une réponse décisive à cette question. Dans le *De arte combinatoria,* et dans les lettres adressées en 1670 à Jean Chapelain (+ 1674) et en 1671 à Jean Frédéric, Leibniz affirme que, par l'analyse, toutes les notions composées peuvent se résoudre en un petit nombre d'éléments simples ou en un alphabet : «analytica methodo ad minima usque dissolvere» [2]. Dans un fragment non daté, publié par Couturat il rejette une objection d'après laquelle l'analyse «pourrait aller à l'infini, sans jamais aboutir à la résolution des termes et aux plus simples idées» [3]. Par contre, dans ses *Meditationes de cognitione, veritate et ideis* de 1684, il hésite et n'ose pas se prononcer sur la question de savoir si les hommes sont capables d'instituer

---

(1) Cout. op. 513 : *Introductio ad Encycl. arc.* ; v. B. 2, I, 434 L. à Elisabeth 1678 : «C'est parce que l'idée de Dieu renferme en elle l'Etre absolu, c'est-à-dire ce qu'il y a de simple en nos pensées, dont tout ce que nous pensons prend son origine».

(2) B. 2, I, 53 L. à J. Chapelain 1670 ; B. 6, I, 202 : *De arte comb.*, n° 90 : «termini primi, ex quorum complexu omnes alii constituuntur» ; B. 2, I, 160 L. à J. Frédéric — oct. 1671 : «alle notiones compositae der ganzen Welt, in wenig simplices .... reduciret».

(3) Cout. op. 187.

l'analyse parfaite et achevée des notions, c'est-à-dire, s'ils peuvent tout décomposer en attributs absolus de Dieu [1]. Dans sa courte *Introductio ad Encyclopediam,* il lui semble que l'analyse suprême n'est pas au pouvoir de l'homme, et que pour cette raison nous ne pouvons pas connaître distinctement de quelle manière les essences des choses sortent de Dieu et de quelle manière nos idées résultent de l'idée de Dieu [2]. Ces hésitations semblent se changer peu à peu en certitude, car il écrit à Foucher qu'il «ne faut pas s'imaginer que nous puissions toujours pousser l'analyse à bout jusqu'aux premiers possibles» [3]; et dans le *De Organo,* il affirme catégoriquement qu'il nous est impossible ici-bas de résoudre toutes les idées en deux éléments simples: Dieu et le néant: «non est in potestate nostra perfecte.... resolvere eas usque in Deum et nihilum» [4]. Ainsi, la parfaite connaissance à priori ne nous est pas accessible.

Ce n'est pas à dire que l'analyse n'ait aucune valeur et ne serve de rien. Nous avons vu que l'analyse intégrale des idées n'est pas en notre pouvoir; mais aussi qu'elle n'est pas absolument nécessaire [4]. Nous sommes capables de l'entreprendre et c'est assez; car son «commencement» suffit pour nous faire découvrir la simplicité de l'essence divine. La simplicité constitue le fondement de la non-contradiction; et la non-contradiction

---

(1) G. IV, 425: *Medit.* .... «an vero unquam ab hominibus perfecta institui possit analysis notionum .... an ad ipsa absoluta attributa Dei .... cogitationes suas reducere possint, nunc .... definire non ausim».

(2) Cout. op. 514: *Introd. ad Encycl.:* «Non videtur satis in potestate humana esse analysis conceptuum».

(3) G. I, 392 L. à Foucher 1687.

(4) Cout. op. 431: *De Organo:* «.... Spes nulla sit homines in hac vita ad hanc seriem rerum arcanam pervenire posse, qua patent quanam ratione cuncta ex Ente puro et nihilo prodeant....».

(5) G. I, 392 L. à Foucher 1687.

de l'essence étant établie, l'existence s'en suit immédiatement. Voilà comment l'analyse partielle peut servir de base à la démonstration de l'existence de Dieu.

Nous devons l'avouer : il y a dans le projet méthodologique de Leibniz un contraste de pensées : d'un côté il assigne à l'analyse comme but dernier de résoudre et de ramener toutes nos idées, tantôt aux attributs absolus de Dieu, tantôt à l'idée de Dieu et du néant, et d'autre part il soutient que l'analyse suprême n'est pas réalisable ici-bas. Ce contraste frappant ne semble pouvoir s'expliquer autrement que par le fait que la tendance de Leibniz vers la nouvelle méthode a été dominée par une double vue : l'une abstraite et l'autre concrète.

Leibniz entrevoyait, théoriquement, un bel idéal à réaliser ; tandis que pratiquement, devant l'insuffisance des forces intellectuelles et la complexité de l'objet de nos pensées, il se rendait compte que cet idéal n'était réalisable que très partiellement.

Cela ne l'empêche pas, d'ailleurs, de croire qu'il peut réformer tous nos raisonnements par la nouvelle méthode conçue par lui. Cette réforme consistera dans l'achèvement des démonstrations insuffisantes : mettre fin aux disputes et les controverses, on réfutera les erreurs et on détruira la plus grande d'entre elles : l'athéisme, en assurant une certitude absolue aux preuves de l'existence de Dieu. Ce dernier point constitue le but principal de la réforme : Leibniz l'affirme clairement dans les *Initia et Specimina Scientiae generalis :* «qui hanc scientiam tenebit ante omnia sibi certis demonstrationibus satisfaciet, circa ea quae de Deo reperiri possunt» [1].

En résumé, notre philosophe n'a été satisfait par aucune théorie de la méthode mathématique. D'une part il a souligné

(1) G. VII, 62 : *Init. et spec. sc. gen.*

presque partout le défaut capital résultant de l'absence de l'analyse suprême et de la caractéristique universelle. D'autre part, il a dû avouer que cette analyse et cette caractéristique n'étaient pas entièrement réalisables ici-bas. Ainsi la théorie et la pratique, la vue abstraite et la vue concrète, semblent être continuellement en lutte dans son esprit.

La question se pose donc de savoir si Leibniz s'est contenté de la pratique des philosophes de son temps, en d'autres termes s'il a trouvé réalisées dans leurs écrits les exigences concrètes de sa méthode. Pour répondre à cette question, nous allons passer en revue les diverses démonstrations mathématiques de l'existence de Dieu élaborées au XVII^{ème} siècle dont il a eu connaissance, et nous examinerons de près le jugement qu'il a porté sur elles.

III. — LEIBNIZ EN FACE DES DÉMONSTRATIONS MATHÉMATIQUES DE L'EXISTENCE DE DIEU AU XVII^{ème} SIÈCLE.

Leibniz, dans sa lettre adressée en 1678 à la princesse Elisabeth, fait remarquer que, de son temps, «il n'y a rien de si rebattu.... que des démonstrations de l'existence de Dieu» [1]. Et en effet, presque tous les grands philosophes du XVII^{ème} siècle faisaient de ce problèmes un des thèmes les plus importants de leurs réflexions «pour fermer la bouche aux athées» [2].

Nous avons vu qu'un des caractères de la méthode nouvelle proposée presque généralement à l'époque, c'était son universalité, et surtout son application à la métaphysique et par conséquent au problème de l'existence de Dieu. Leibniz ne manque pas de le constater à maintes reprises, en disant tantôt «quelques-uns» [3], tantôt «beaucoup de très habiles gens» [4], ou «beaucoup d'excellents hommes» [5] «de notre siècle» [6] ou «de notre temps» [7], «nous ont promis des démonstrations mathématiques hors des mathématiques» [8], à savoir «en métaphysique» et «particulièrement au

---

(1) B. 2, I, 433 L. à Elisabeth 1678.

(2) Thurot: *Essais de Locke* I. IV, ch. 10, n° 7; v. A. T. VII, 6, 9: *Descartes aux doyens de la Sorbonne.*

(3) G. V, 242, N. Ess. l. II, ch. 29, n° 12 = Flam. 211.

(4) Cout. op. 155 — 1677.

(5) F. de C. n. op. 151: *Animad. ad Weigel.*

(6) Cout. op. 155 en 1677; 343 en 1686.

(7) G. IV, 468: *De primae philosophiae emendatione* 1694.

(8) G. V, 242 N. Ess. l. II, ch. 29, n° 12 = Flam. 211; v. F. de C. n. op. 151: *Animad ad Weigel:* «complures egregii viri in metaphysicis nobis demonstrationes sunt polliciti».

sujet de Dieu». Il ajoute que, non seulement ils ont promis, mais que réellement ils ont appliqué avec quelque succès la méthode mathématique à la métaphysique et au problème de l'existence de Dieu [1]. C'était le cas de Descartes, de Spinoza, de Walter Tschirnhaus (+ 1708), le cartésien spinoziste, d'Erhard Weigel, et de son ami Gottfried Klinger (+ 1679), du philosophe anglais Seth Ward (+ 1689), du mathématicien parisien J. B. Morin (+ 1656) et du jésuite de Louvain Ignace Derkennis (+ 1656).

Mais comment pouvons-nous savoir qu'une démonstration est mathématique? L'application de la méthode mathématique au raisonnement se manifeste par la forme extérieure. Celle-ci est réalisée lorsqu'on procède par définitions, axiomes, postulats, observations et conclusions. Donc cette rigueur, visible ou facile à découvrir, dénote qu'une démonstration est mathématique. Mais il arrive aussi que la forme ne soit pas observée ou du moins ne soit pas manifeste, et que l'auteur déclare néanmoins sa démonstration mathématique ou de valeur mathématique, à cause de la clarté, de la distinction et de la certitude absolue des principes ou des faits sur lesquels il l'appuie. Ainsi la forme extérieure de l'écrit ou la déclaration explicite de son auteur nous font connaître qu'un argument est mathématique ou qu'il a valeur mathématique.

Il existait au XVII[ème] siècle, et Leibniz en a connu, des démonstrations à priori et des démonstrations à postériori. Les unes comme les autres ont eu de nombreux partisans.

---

(1) Cout. op. 343 — 1686: «Fuere nostro .... saeculo qui .... aggressi sunt, passimque circa Deum imprimis .... demonstrationes polliceri.... Sed neque negari debet ingens operae praetium fecisse complures»; v. Cout. op. 190: «Dicam de illis qui methodum demonstrativam ad metaphysica .... transtulere .... mathematica servata forma»; Cout. op. 155 — 1677.

1. — Exposé de ces démonstrations telles que Leibniz les comprenait.

Descartes donne sa préférence aux démonstrations à priori; elles constituent l'un des principaux objets de ses grands écrits, tels que le *Discours de la méthode* [1] et les *Méditations métaphysiques* [2] et les *Principes de la philosophie* [3]. Tous ces ouvrages, gravitent, au fond, autour de l'idée de Dieu. Lorsque l'on veut douter de tout, on est obligé néanmoins d'accepter comme claire, distincte, indubitable l'existence de notre pensée et de nous-mêmes: «je pense, donc je suis». En analysant notre pensée, on y perçoit clairement et distinctement «l'idée d'un être souverainement parfait» [4]. Sur ces données, Descartes établit trois argumentations diverses [5]: l'une se rapporte à l'idée de Dieu considérée en elle-même; l'autre, s'appuyant sur la perfection, impliquée dans cette idée, en cherche la cause; et la troisième cherche si cette cause n'est pas en même temps la cause de notre pensée ou plus exactement de notre âme [6].

---

(1) *Disc. de la méth.:* 1ère éd. à Leyde 1637; l'édition classique faite par Charpantier, Paris 1921; Adam et Tannery l'avaient publié dans le VI[e] vol.. Descartes consacre la quatrième partie du Discours aux: Preuves de l'existence de Dieu et de l'âme humaine ou fondements de la métaphysique: Charp. p. 79—90, A. T. VI, 31—40.

(2) *Meditationes de primae philosophiae emendatione:* la première fois publiées à Amsterdam en 1641; v. A. T. VII. Sur 6 méditations en tout deux se rapportent au problème de l'existence de Dieu: médit. III: De Deo, quod existat — A. T. VII, 34—52, et médit. V: De essentia rerum materialium, et iterum de Deo, quod existat — A. T. VII, 63—71.

(3) *Principia philosophiae:* 1ère éd. à Amsterdam 1644. L'existence de Dieu est traitée dans les articles 14—21, de la 1ère partie. A. T. VIII, 10—13.

(4) A. T. VII, 65: *medit.* V, et aussi A. T. VIII, 10: *Principia.*

(5) A. T. VII, 25: *medit.* III.

(6) Charp.: *Disc. de la méth.* 81 = A. T. VI, 33.

Quand on analyse l'idée de l'être souverainement parfait, on trouve «qu'une actuelle et éternelle existence» [1] y est comprise aussi clairement et distinctement qu'en l'idée «d'un triangle, que ses trois angles sont égaux à deux droits, ou en celle d'une sphère, que toutes ses parties sont également distantes de son centre» [2]. «En sorte qu'il n'y a pas moins de répugnance de concevoir Dieu auquel manque l'existence .... que de concevoir une montagne qui n'ait point de vallée» [3].

La seconde argumentation considère l'origine de l'idée de l'être suprême. Par cette idée on «conçoit un Dieu souverain, éternel, infini, immuable, tout connaissant, tout puissant et créateur universel de toutes les choses qui sont hors de lui»; la réalité objective contenue en elle est infinie. Or, il est évident «qu'il doit y avoir pour le moins autant de réalité dans la cause efficiente et totale que dans son effet: car d'où.... l'effet peut-il tirer sa réalité, sinon de sa cause» [4]. Par conséquent il est impossible que la notion d'un être souverain provienne du néant [5] ou d'un être dont les perfections ne sont pas infinies; pour cette même raison elle ne peut pas venir de moi-même, étant donné que je suis imparfait [6]. Ainsi, il est nécesaire de «conclure qu'il y a un Être souverainement parfait qui s'appelle Dieu et c'est lui seul qui m'a mis en moi cette idée exprimant ses perfections» [7].

La troisième démonstration cherche à établir d'où nous tirons notre existence, étant donné que nous avons en nous l'idée d'un être souverainement parfait. Je n'existe pas de moi-même, car «il ne me manquerait aucune perfection.... Je me serais donné moi-même toutes, dont j'ai en moi quelque idée, et ainsi je serais

---

(1) A. T. VII, 65: *medit.* V, et v. A. T. VIII, 10 *Principia*, art. 14.
(2) Charp.: *Disc. de la méth.* p. 85 = A. T. VI, 36.
(3) A. T. VII, 66: *medit.* V.
(4) A. T. VII, 40 *medit.* III.
(5) A. T. VIII, 11 *Principia*, art. 18.
(6) Charp. *Disc. de la méth.* 83 = A. T. VI, 35; v. A. T. VIII, 11 *Principia.*
(7) A. T. VII, 45: *medit.* III; v. A. T. VIII, 11, 12.

Dieu». Je ne suis pas non plus par quelque autre cause moins parfaite que Dieu, car cette cause tiendrait son existence d'elle-même «ou de quelque autre chose». Si elle la tenait d'elle-même, il s'ensuivrait «que cette cause est Dieu»; si elle la tirait «de quelque autre cause que de soi», on demandrait «par la même raison, de cette seconde cause, si elle est par soi ou par autrui et ainsi on parviendrait à la dernière cause.... *Dieu*» [1]. «Il faut nécessairement conclure que, de cela seul que j'existe et que l'idée d'un être souverainement parfait est en moi, l'existence de Dieu est très évidemment démontrée» [2].

Descartes croit ces preuves si claires, évidentes, certaines et rigoureuses, que l'esprit humain ne saurait rien faire de plus utile et rien découvrir de meilleur; elles «égalent ou même surpassent en certitude et en évidence les démonstrations géométriques» [3]. Ce qui leur donne cette valeur exceptionnelle, c'est la manière de procéder selon un «ordre semblable à celui dont se servent les géomètres. qui est d'avancer premièrement toutes les choses desquelles dépend la proposition que l'on cherche avant que d'en rien conclure» [4]. En d'autres termes c'est la réalisation de la clarté et de la distinction [5]. Le premier argument tout particulièrement approche de la rigueur géométrique. En géométrie, un objet étant déterminé par sa définition, on tire de celle-ci, par voie d'analyse, toutes les propriétés qu'il possède. Ainsi, il n'y a rien d'étonnant à ce qu'il y ait une parfaite analogie entre l'analyse d'un triangle, d'une sphère et l'analyse de l'idée de Dieu [6]. Par suite, «l'existence de Dieu devrait passer.... au moins pour aussi certaine que.... toutes les vérités mathématiques, qui ne regardent que les nombres et les figures» [7]. «Car

(1) A. T. VII, 48, 49: *medit.* III; v. aussi A. T. VIII, 12: *Principia,* art. 20; Charp. *Disc. de la m.* 83.

(2) A. T. VII, 51: *medit.* III.

(3) A. T. VII, 4.

(4) A. T. VII, 13: *medit.* II.

(5) A. T. VII, 68: *medit.* V.

(6) Charp. *Disc. de la méth.* 85; v. A. T. VIII, 10 *Principia,* art. 14; A. T. VII, 66: *medit.* V; A. T. VI, 36.

(7) A. T. VII, 65: *medit.* V; v. B. 2. I. 250.

il n'y a rien de soi, plus clair et plus manifeste, que de penser qu'il y a un Dieu.... en idée duquel seul l'existence nécessaire.... est comprise» [1].

Descartes ne s'arrête pas à cette expression un peu générale de sa pensée; il veut rapprocher autant que possible ses démonstrations sur l'existence de Dieu de l'idéal mathématique. Il essaie de réaliser son projet dans un court résumé placé à la fin des secondes réponses aux objections des *Méditations Métaphysiques* et intitulé: *Rationes Dei, existentiam et animae a corpore distinctionem probantes more geometrico dispositae* [2]. Il établit là dix définitions, sept postulats et dix axiomes, dont il tire ensuite trois propositions, en démontrant chacune d'elle séparément.

Les trois premières définitions ont pour objet la pensée, l'idée et la réalité objective de l'idée; la quatrième établit le sens de l'idée; la cinquième, la sixième, la septième et la huitième déterminent la notion de substance corporelle, spirituelle et suprême, la neuvième contient le rapport entre l'idée et la chose; la dixième enfin précise le sens de la différence réelle entre deux substances.

Après ces définitions viennent les postulats, dont les trois premiers réclament l'attention, la clarté des perceptions et la perspicacité de l'intelligence pour résister contre la faillibilité des sens. Le quatrième et le cinquième exigent l'analyse des idées des choses créées et du Créateur. Le sixième et le septième recommandent l'exercice de notre entendement sur des exemples faciles, pour éviter les erreurs dans les domaines difficiles.

Les trois premiers axiomes se rapportent à l'existence de la cause: le premier dit que rien n'existe sans cause; le second établit que la causalité est indépendante du temps; à tout moment l'effet exige sa cause; le troisième exclut du rang des causes le

(1) A. T. VII, 69: *medit. V.*
(2) A. T. VII, 160—170.

néant. Les trois suivants précisent le rapport entre la cause et l'effet, et voient la même analogie entre l'effet et la cause qu'entre l'idée et la chose. Le septième soutient qu'un être doué d'intelligence et de volonté se donnerait toutes les perfections, s'il le pouvait. Le huitième dit qu'une cause qui peut plus peut moins; et selon le neuvième, il est plus difficile de produire la substance que les accidents. Le dixième affirme que toutes les idées contiennent des existences; mais que les idées des êtres finis impliquent seulement l'existence possible, tandisque l'idée de l'être infini implique l'existence nécessaire.

Tous ces principes devaient servir à démontrer les trois propositions suivantes:

1) L'existence de Dieu peut être connue par la seule considération de sa nature.
2) L'existence de Dieu peut être démontrée à posteriori par ce fait que nous en avons l'idée en nous.
3) L'existence de Dieu peut se démontrer par ce fait que nous, qui en avons l'idée, nous existons.

La première proposition se démontre en vertu de la neuvième définition et du dixième axiome; car ce qui est dit de l'être contenu dans l'idée, est dit de l'être contenu dans la chose représentée par l'idée. Puisque l'idée de Dieu contient l'existence nécessaire, cette existence nécessaire est aussi contenue dans l'essence même de Dieu.

La démonstration de la seconde proposition s'appuie sur le cinquième, le sixième et le troisième axiomes: la réalité objective de nos idées demande une cause dans laquelle cette réalité soit contenue formellement et éminemment; la réalité de l'idée doit correspondre à la réalité de la chose; un être ne peut pas être produit par le néant, ni par une chose moins parfaite que lui. La seconde et la huitième définitions viennent compléter ces axiomes: l'idée n'est que la forme ou le mode de la pensée; puisque nous pensons à une substance souverainement parfaite, nous en avons

une idée; la réalité objective de cette idée ne peut avoir sa cause qu'en un être souverain, ou en Dieu.

La démonstration de la troisième proposition se base sur le premier, le second, le quatrième, le septième, le huitième et le neuvième axiomes: l'homme n'a pas la force de se conserver lui-même; car s'il l'avait, il aurait aussi la force de se créer; s'il pouvait se créer, il se donnerait toutes les perfections dont il a l'idée; or il a l'idée d'un être souverainement parfait, mais n'en est pas moins incapable de se donner à lui-même ses perfections souveraines. Ainsi, cette idée n'est donnée à l'homme que par l'Être qui contient en lui toutes les perfections. Par conséquent, l'Être infiniment parfait, qui lui donne cette idée, est la cause de ma création et de ma conservation, en un mot, de mon existence. Donc, par ce fait que nous, qui avons l'idée d'un être souverainement parfait, nous existons, on démontre l'existence de Dieu.

Cet essai de démonstrations en forme mathématique est unique chez Descartes. Trois ans après la publication des *Méditations métaphysiques*, il fait paraître ses *Principes philosophiques*, mais il n'y observe pas la forme mathématique.

***

Spinoza, fasciné par la doctrine cartésienne [1], et en particulier par le traité des *Principes philosophiques*, a entrepris de mettre ce dernier en forme mathématique. La moitié de ce travail fut achevée en 1663 sous le titre *Renati Descartes Principiorum philosophiae pars I et II more geometrico demonstratae* [2].

(1) Baruzi, *Leibniz*, 229 (vers 1678?) «Spinoza .... avait été attaché aux opinions de l'illustre Descartes, de la manière que ses disciples ont coutume d'être, c'est-à-dire sans réserve».

(2) *Ren. Desc. Princ. .... p. I, et II*, fut publié à Amsterdam 1663. Charles Gebhardt l'a reproduit dans le I. vol. de son éd. *Opera Spinozae* — C. G. I, 141—281.

Les démonstrations de l'existence de Dieu y occupent la première place. La disposition est presque la même que celle de Descartes dans le chapitre analysé ci-dessus. Certaines parties lui sont littéralement empruntées : ainsi, à la base de sa démonstration, Spinoza a placé sans y rien changer les dix définitions cartésiennes [1]. Mais il a laissé complètement de côté les postulats formulés de Descartes, parce qu'il les jugeait inutiles [2]. Avant d'établir les axiomes, il a cru nécessaire de prouver en quatre propositions, que le principe cartésien : «je pense donc je suis», est indubitable et fondamental pour toute notre connaissance [3]. Ce principe, en effet, a une clarté et une distinction absolues ; et toute vérité, pour être claire et distincte, doit être basée sur lui, de sorte que, si on voulait douter d'une vérité donnée, il faudrait douter aussi de ce premier principe. L'existence de Dieu doit être appuyée sur les axiomes, mais sur des axiomes qui soient aussi évidents que le premier principe : «je pense donc je suis». Deux axiomes cartésiens ne répondent pas à cette exigence ; Spinoza s'est vu obligé de les rejeter. Il a conservé les autres, en s'efforçant de les ranger dans un ordre logique, pour faire voir leur dépendance intime du premier principe et leur liaison entre eux. Pour mieux montrer cette dépendance il a joint à chaque axiome de courtes explications. [4].

Les définitions et les axiomes qu'il a reçus de Descartes lui servent à prouver trois propositions qu'il a empruntées textuellement aux *Méditations Métaphysiques*. Les démonstrations des deux premières propositions ne diffèrent point de celles que Descartes lui-même a formulées, mais la preuve de la troisième est conçue de façon tout à fait originale. La raison en est la suivan-

(1) C. G. I, 149—151, comparer avec A. T. VII, 160—162.

(2) C. G. I, 151 : «Cartesii postulata hic omisimus, quia ex iis nihil in sequentibus concludimus».

(3) C. G. I, 153 «.... certissimum est fundamentum totius philosophiae».

(4) C. G. I, 154—158 — Axiomata.

te : Descartes fait entrer dans la démonstration de la troisième proposition le huitième et le neuvième axiomes : «qui peut plus peut moins», et «il faut une plus grande force pour créer et conserver la substance que pour créer et conserver les attributs». Or, Spinoza considère ces deux axiomes comme obscurs et inutiles. D'abord, dit-il, on ne sait pas au juste ce que veulent dire les mots «plus» et «moins», qui peuvent s'entendre, soit de la difficulté, soit de la perfection. Puis, le neuvième axiome manque également de précision, car rien ne détermine de quels attributs il s'agit, et rien ne prouve que créer et conserver une substance avec ses attributs soit plus difficile que créer et conserver la substance seule. Introduire ces axiomes dans l'argumentation, c'est donc se condamner à d'inévitables confusions [1].

Pour remplacer ces deux axiomes, Spinoza se propose d'établir deux lemmes qui permettront de démontrer la troisième proposition. Le premier affirme qu'une chose de nature plus parfaite implique une existence plus nécessaire, et que par conséquent une chose, dont l'existence est plus nécessaire, est plus parfaite [2]. Ce lemme s'appuie sur l'axiome (6° chez Spinoza et 10° chez Descartes), d'après lequel toute idée contient une existence, la perfection de cette existence dépendant du degré de participation à l'être. Une chose qui participe à l'être infini, contient donc une existence nécessaire, ou en d'autres termes, l'existence nécessaire est contenue dans l'être souverainement parfait.

Aux termes du second lemme, une essence qui a la puissance de se conserver contient en elle nécessairement une existence. Ceci résulte de l'axiome (10° chez Spinoza, 2°, chez Descartes)

(1) C. G. I, 161.
(2) C. G. I, 164.

d'après lequel l'être qui a la force de se conserver a aussi la force de se créer; ce qui veut dire que cet être existe par sa nature, ou nécessairement.

Ayant établi ces lemmes, Spinoza entreprend d'établir la troisième proposition [1]: l'existence de Dieu peut se démontrer par ce fait que nous, qui avons son idée, nous existons. En effet, dit-il, si j'avais la force pour me conserver, je l'aurais pour me créer et ma nature contiendrait toutes les perfections connues. Mais en examinant ma pensée j'y aperçois des imperfections. Il est donc impossible que j'aie en moi la force de me conserver. Cependant j'existe. Je suis donc conservé par un autre. Cet autre doit avoir en soi la puissance de se conserver et de se créer, c'est-à-dire, qu'il doit avoir une existence nécessaire(IIème lemme). Or, celui qui existe nécessairement est souverainement parfait (Ier lemme). Par conséquent, c'est Dieu qui me crée et qui me conserve [2].

Telle était l'expression spinozienne des démonstrations de Descartes. Cependant le philosophe hollandais ne s'est pas contenté de répondre, quitte à les modifier sur certains points, les démonstrations cartésiennes. Il a mis les siennes en forme géométrique, dans son *Ethica ordine geometrico demonstrata*, publiée en 1677. L'*Ethique* résume tout le système philosophique de Spinoza en cinq parties, dont la première traite de Dieu en général. Suivant la manière géométrique, il y établit d'abord huit définitions, puis sept axiomes, suivis de trente six théorèmes divers [3]. La question de l'existence de Dieu est posée dans le onzième théorème et résolue ensuite par trois démonstrations. Tout ce qui précède ce théorème le prépare en établissant les principes.

Les définitions ont pour objet: la cause en soi, la chose finie en son genre, la substance, l'attribut, le mode, Dieu, l'être libre et l'éternité [4].

Les axiomes se rapportent tantôt à la causalité, tantôt à la connaissance: les deux premiers distinguent l'être «par soi» et

(1) C. G. I, 165.
(2) C. G. I, 166.
(3) C. G. II, 45—83; v. *L'Ethica* fut publiée en 1677 à Amsterdam.
(4) C. G. II, 45—46.

l'être «par un autre»; le troisième et le quatrième précisent le rapport de l'existence et de la connaissance de la cause et de l'effet, le cinquième dit qu'une chose peut être conçue par une autre semblable, le sixième affirme une conformité de l'idée à l'objet, et le dernier déclare que, si une chose peut être conçue comme n'existant pas, c'est que son essence n'enveloppe pas l'existence.

Ces principes: les définitions et les axiomes une fois établis, Spinoza pose et démontre des théorèmes dont les principaux concernent la substance et surtout son existence nécessaire (VIIIème et VIème th.), son unicité (Vème th.), et sa nature (VIIème th.). Ces considérations préparent le théorème dans lequel la question de l'existence de Dieu est posée directement (XIème th.). Etant définie: «ce qui existe en soi et qui est conçu par soi», la substance s'identifie en effet avec Dieu (IIIème et VIème déf.).

Le XIème th. est ainsi formulé: «Dieu, autrement dit la substance.... existe nécessairement». La première démonstration de ce théorème se base sur le VIIème axiome et sur les VIIème et VIIIème théorèmes. Dieu est la substance. Or il est de la nature de la substance d'exister (VIIème th.) et «d'exister nécessairement» (VIIIème th.). La nature de Dieu enveloppe par conséquent en elle l'existence, et ne peut être conçue comme n'existant pas (VIIème ax.). Donc, Dieu existe nécessairement.

La deuxième démonstration s'appuie sur les théorèmes: VII, VIII, II et V. Son point de départ consiste à dire que «pour chaque chose il doit exister une cause, ou raison, aussi bien pour qu'elle existe que pour qu'elle n'existe pas». La substance existe nécessairement (VIIème, VIIIème th.), «si aucune raison, ni aucune cause n'est donnée qui empêche» qu'elle existe. Il s'ensuit que, si aucune cause, ni aucune raison n'empêche et ne supprime l'existence de Dieu, «il faudra absolument conclure que Dieu existe nécessairement». Or, une pareille raison ou cause ne se trouve, ni dans la nature même de Dieu, ni en dehors d'elle. Si l'existence de Dieu était empêchée par une substance extérieure, cette dernière serait de la même nature que Dieu ou de nature

différente. Dans le premier cas, elle serait Dieu. Dans le second, elle «ne pourrait rien avoir de commun avec lui» (IIème th.), et par conséquent elle «ne pourrait ni poser, ni empêcher.... l'existence de Dieu». Il s'ensuit qu'il n'y a pas de raison ou de cause extérieure qui empêche l'existence de Dieu. «Si toutefois Dieu n'existait pas, la raison de son non-existence devrait se trouver dans la nature même de Dieu», ou dans une contradiction interne. Mais, plus une chose comporte de réalité, plus cette chose a par elle-même de force pour exister. Ainsi, l'Etre absolument infini, qui a le comble de la perfection, a de lui-même la puissance infinie d'exister. «Donc, ni en Dieu, ni hors de Dieu, il n'existe aucune cause ou raison, qui empêche qu'il existe». «Par conséquent, il existe nécessairement».

La troisième démonstration est à posteriori. Elle a comme fondement le principe d'après lequel le pouvoir d'exister est une perfection, tandis que l'absence de ce pouvoir est une faiblesse. L'expérience prouve que les êtres finis existent. Si l'être absolument infini ne pouvait pas exister, il serait moins parfait que les êtres finis. D'autre part, si les êtres finis existaient par eux-mêmes, leur nature envelopperait l'existence (VIIème th.). Mais ce serait une absurdité, car le fini serait en même temps infini. Pour éviter cette absurdité, il faut admettre l'existence nécessaire d'un être infini c'est-à-dire de Dieu (VIème Déf.).

Tschirnhaus, disciple de Spinoza, ayant lu l'*Ethique,* entreprit en 1677, dans une lettre adressée à Leibniz, de résumer en trois propositions qui s'enchaînent la démonstration spinozienne de l'existence de Dieu. Il pose d'abord que la substance est un être absolument infini, puis il ajoute que la substance existe nécessairement, et il conclut que l'existence de Dieu est nécessaire.

Tschirnhaus, veut prouver ces propositions en s'appuyant sur la définition spinozienne de la substance. Il voit dans cette définition un double élément: l'un, qui détermine la nature de la substance en elle-même: la substance est un être qui existe en soi; l'autre, qui fait connaître cette nature par rapport à nous· la substance est un être qui est conçu par soi.

Le premier élément sert de point de départ pour la démonstration de la première proposition. La substance étant un être «en soi» et non «en un autre», elle n'est limitée par rien, et par conséquent, elle est absolument infinie.

La démonstration de la seconde proposition s'appuie sur l'autre aspect de la définition, à savoir que la substance est un être qui est conçu par soi. Si la substance était effet d'une autre chose, elle serait conçue par sa cause, et non par soi. Elle n'est donc pas produite par autre chose; elle n'a aucune cause. Il s'ensuit qu'elle existe par elle-même ou par sa nature. Mais exister par sa nature, c'est exister nécessairement; donc la substance existe nécessairement.

La troisième proposition n'est qu'une conclusion des deux précédentes. Etant donné que la substance est un être absolument infini, et qu'elle existe nécessairement, elle est Dieu. Ainsi Dieu existe nécessairement [1].

Les démonstrations cartésiennes de l'existence de Dieu étaient presque exclusivement à priori, car elles prenaient pour le point de départ l'idée de Dieu. Spinoza et Tschirnhaus présentent quelquefois leurs démonstrations comme étant à posteriori; mais en réalité ils n'osent pas s'éloigner des vues cartésiennes à priori.

*
* *

Voici au contraire des démonstrations qui procèdent à posteriori. Celles de Weigel et de Klinger partent du «fait» que l'existence des choses change continuellement. Celles de Ward, de Morin et de Derkennis s'appuient sur ce fait qu'il serait absurde de remonter à un infini contingent pour expliquer l'origine de l'univers. Enfin celles de Locke reposent sur le fait que les choses

(1) B. 2, I, 314, 315, 316 L. à Tschirnhaus 17. IV. 1677.

contingentes ne suffisent pas pour expliquer leur existence et leur perfection.

Erhard Weigel [1], ne s'est pas contenté d'introduire la méthode mathématique dans le domaine de la morale, ayant inventé des figures ou des sphères qui représentaient des choses morales [2]; il a essayé aussi de donner une démonstration mathématique de l'existence de Dieu. Il l'expose dans l'écrit intitulé *Speculum virtutum,* publié à Vienne [3].

L'idée fondamentale de sa démonstration est celle de la création continuée. Cette création continuée n'est qu'une «suite de la notion de l'être dépendant, puisqu'il ne dépend pas moins de Dieu au premier moment de son existence que dans tous ceux qui suivent». Ainsi «la création n'est qu'une conservation commencée et la conservation n'est qu'une création continuée».

Cette idée a pris une grande importance à l'époque, à la faveur d'une vive controverse, entre «Durant de St. Portien, le cardinal Aureolus, Nicolas Taurellus, le Père Louis de Dôle, Bernier et quelques autres», d'un côté, et de l'autre de «Mr. Bayle et quelques auteurs modernes». Les uns prétendaient «que Dieu ayant donné aux créatures la force d'agir, se contente de la conserver», les autres exigeaient que le Créateur me donne l'être à tout instant comme il me l'a donné au premier instant [4]. D'autre part, Descartes et cartésiens appuyaient sur l'idée de la création continuée une de leurs preuves, en disant que pour pouvoir exister nous avons besoin d'une cause qui nous crée et qui nous conserve. Ce fut sans doute en raison de l'importance actuelle de cette conception que Weigel entreprit de fonder sur elle sa démonstration de l'existence de Dieu. Il le fit d'autant plus volon-

(1) G. VI, 343, n° 384 *Théod.*; v. Cout. op. 179 —1686.

(2) B. 2, I, 3.

(3) Je n'ai pas pu trouver ce *Speculum virtutum*. J'ai puisé les données concernant la démonstration de l'existence de Dieu dans les écrits de Leibniz; v. aussi Jöcher's Lexikon IV, col. 1859: «*Wienerischer Tugend Spiegel*».

(4) G. VI, 341, 442, n° 381, 383 *Théod.*

tiers que cette idée s'accordait très bien avec sa théorie mathématique de la conaissance. La loi d'après laquelle les êtres sont continuellement créés se résume, dit-il, «dans ce commencement de la table pythagorique, une fois un est un». Elle est le véritable fondement de la démonstration de l'existence de Dieu, car «ces unités répétées étaient les moments de l'existence des choses, dont chacun dépendait de Dieu, qui réssuscite pour ainsi dire toutes les choses hors de lui à chaque instant. Et comme elles tombent à chaque moment, il leur faut toujours quelqu'un qui les ressuscite, qui ne saurait être un autre que Dieu» [1]. A ce raisonnement, Weigel a donné la forme géométrique dans son *Miroir des vertus*. Il part d'observations et d'axiomes, pour démontrer la proposition suivante: «Dieu est donné, c'est-à-dire le créateur du ciel et de la terre». Voici la première observation: «Quand on trouve en quoi que ce soit une essence actuelle non changée, mais telle qu'elle était auparavant, alors la chose qui vient à se produire ensuite est la même que celle qui existait antérieurement, que l'existence reste la même ou soit autre». Cette observation en sous-entend une autre, à savoir que «l'existence du monde change toujours».

Ensuite viennent les axiomes: «ce qui n'est rien, n'a pas d'opération», et «du néant ne peut pas naître pour cette essence son existence».

Ayant posé ces principes, Weigel entreprend de démontrer que Dieu existe. En vertu des observations dit-il, il faut admettre que l'essence de ce monde renaît sans cesse et à chaque instant; et cependant, cela ne se peut faire par son existence antérieure, car elle n'existe plus, ni par le néant où il est retombé; car les axiomes disent que ce qui n'est rien n'a pas d'opération et ne peut donner l'existence à une essence. Il s'ensuit qu'en dehors des choses de ce monde essentiellement transitoire, il y a quelque chose de substantiel, de durable, qui tire à chaque instant du

(1) G. VI, 343, n° 384 *Théod.*

néant les existences de ces choses; en d'autres termes, qu'il y a un créateur du ciel et de la terre [1].

Dans une scolie qui suit la démonstration, il s'efforce de prouver le renouvellement de l'existence absolue. Il en trouve des raisons dans l'identification du temps avec l'existence même des choses ou leur actualité, «de sorte que l'existence meurt et se renouvelle avec le temps» [2]. En d'autres termes, les choses sont anéanties et créées de nouveau à chaque instant et cette création nouvelle exige un créateur, à savoir Dieu. Après 1679, cette argumentation fut communiquée par Weigel, en latin et en allemand, à ses amis [3]; et elle a été connue partout: en Angleterre, par Frédéric Adolphe Hansen [4], en France par Christian Huygens [5], en Allemagne par Seckendorf [6] et Gottfried Klinger.

Gottfried Klinger est entré en contact avec Weigel à Jena et c'est sans doute de leurs conversations intimes que naquit sa démonstration de l'existence de Dieu intitulée *Demonstratio philosophica, esse Deum* [7]. Il est vrai que Klinger a envoyé sa *Demonstratio* à Leibniz dès 1678, alors que la preuve de Weigel a été publiée seulement en 1679; mais rien n'empêche que celle-ci ait été élaborée plus tôt et communiquée en manuscrit par l'auteur à son ami, car les principes des démonstrations de Weigel et de Klinger se ressemblent beaucoup. Elles s'appuient toutes deux sur la disparition des choses de ce monde à chaque instant et sur l'exigence de la création continuelle, — les dogmes cartésiens. Au point de vue de la disposition géométrique, la preuve de Klinger ne le cède en rien à celle de Weigel. Klinger établit d'abord trois

(1) F. de C. n. op. 153.
(2) F. de C. n. op. 159.
(3) Cout. op. 179 — 1686; v. B. 2, I, 547 L. à Seckendorf — 26 Juillet 1685: «Weigelius .... demonstrationem existentiae Dei .... germanice pariter ac latina lingua .... amicis communicavit».
(4) B. I, II, 457, 10. IV. 1679.
(5) Gm. II, 101 — 1691.
(6) B. 2, I, 547 L. à Seckendorf 26. VII. 1685.
(7) B. 2, I, 438—440.

axiomes, ensuite deux observations, deux définitions et finalement la démonstration proprement dite de la proposition : Dieu existe.

Les axiomes, les observations et les définitions trouvent leurs éclaircissements dans des scolies. Le premier axiome dit : une fois un est un. Ce n'est que le principe weigélien emprunté à la table de Pythagore. La scolie précise qu'«une fois» ou «ein mahl» peut être remplacé par «un tout» ou «gantz» : un tout un est un. Le second axiome affirme que le terme «une fois» s'identifie avec la chose à laquelle il se rapporte, car *un* ne se distingue pas de l'objet devant lequel il est placé ; par exemple quand on dit un homme, *un* désigne la même chose que l'homme. Par conséquent, si *un* n'est pas distinct de la chose, «une fois» ne l'est pas non plus. Quand je dis «une fois un monde est un monde», si «une fois» ne s'identifiait pas avec la chose, il faudrait dire «une fois un monde est deux ou trois mondes» ; ce qui serait absurde. De là le corollaire suivant : lorsque «une fois» placée devant un objet est présente, l'objet lui-même est présent. Lorsque cette «fois» disparaît, l'objet lui-même disparaît aussi. Quand je dis qu'un homme viendra une fois chez moi, il est impossible qu'il m'envoie seulement «une fois» et ne vienne pas lui-même. Notons ici que Klinger ne distingue pas l'essence et l'existence, comme Weigel : il dit tout simplement que la chose disparait. Le troisième axiome est identique au second de Weigel : il consiste à dire que le néant ne peut rien produire.

La première observation constate que toutes les choses de ce monde changent une fois après l'autre ; ou qu'une fois elles existent, et qu'ensuite cette «fois» cède la place à une autre. La deuxième observation complète la précédente en établissant que la «fois» présente est la seule qui désigne la réalité ; tandis que la «fois» passée et la future ne sont que de purs néants, ou n'existent qu'à l'état d'idées. Le changement : «la fois présente et passée», implique la notion du temps. Ainsi la définition suivante s'impose nécessairement : le temps n'est qu'un certain nombre de «fois» dans lesquelles le monde a été présent ; et si la chose n'existait pas actuellement, l'expression «la fois» n'aurait pas de sens réel. En

face de la contingence de ce monde, du flux et du reflux perpétuel du temps, il faut définir Dieu comme un être infini et nécessaire. Or, la question se pose de savoir, si le monde ne peut pas exister tout seul, et s'il faut que Dieu existe?

Donner la réponse, c'est démontrer par le moyen des principes posés ci-dessus la proposition: «il y a un Dieu». En vertu de la première observation et du premier axiome, toutes les choses de ce monde changent: la «fois présente» s'en va et cède la place à une autre «fois présente»; et une fois un est un et rien de plus. Les «fois passées» n'existent pas lorsque la «fois présente» dure (déf. 2); autrement hier serait la même chose qu'aujourd'hui. La «fois» s'identifie avec la chose; donc si la fois disparaît, la chose disparaît aussi ou s'anéantit; et le néant ne peut rien produire (3ème ax.). Mais le fait est que les choses de ce monde apparaissent toujours comme réelles avec la «fois présente». «La fois passée» n'en est pas la cause, car elle n'existe pas, et «la fois présente» ne dépend pas de «la fois passée». Ainsi, la cause qui fait que les choses apparaissent toujours comme réelles avec les «fois présentes», c'est Dieu lui-même, qui est toujours nécessairement présent hors de ce monde muable (2ème déf.). Donc il y a un Dieu [1].

* * *

Cette manière géométrique de prouver l'existence de Dieu a été observée en toute rigueur par le P. Ignace Derkennis, professeur de mathématique et de philosophie à Louvain, dans le traité publié à Bruxelles en 1655 sous le titre: *De Deo Uno, Trino et Creatore* [2]. Presque en même temps, J. B. Morin, médecin à Paris, réfutait les diverses formes de l'athéisme en employant la mé-

(1) B. 2, I, 438—440.

(2) G. II, 365 Des Bosses à Leibniz — nov. 1708: «Ignatii Derkenni aliud fere extat nihil quam tractatus de Deo Uno, Trino et Creatore .. . in quo hoc habet eximium .... quod geometriam in Theologiae subsidium utiliter vocari posse exemplo suo ostenderit .... inprimis merentur ea quae Dei existentiam demonstraturus pagina 49 de multitudinis actu infinitae impossibilitate disseruit»; v. Sommervogel: *Bibliothèque de la Cie de Jésus*, t. II — 1943.

thode géométrique. La première édition de cette réfutation est intitulée: *Quod sit Deus;* dans la seconde édition, celle de 1657, ce titre devient: *De vera cognitione Dei ex solo naturae luminae per theoremata adversus ethnicos et atheos mathematico more demonstrata* [1]. Un docteur d'Oxford, Seth Ward, évêque de Salisbury, avait procédé de la même manière dans son *Essai philosophique* de démonstration de l'existence et des attributs de Dieu, de l'immortalité de l'âme humaine, de la vérité et de l'autorité de l'Ecriture [2], publié en 1652. Tous ces auteurs ont soutenu qu'il était absurde de remonter à l'infini pour expliquer l'origine du monde, qu'il était nécessaire de reconnaître «que le monde n'a pas été éternel», et que, par conséquent, il y a un Dieu. Mais le raisonnement de Derkennis diffère en un point de celui de Ward et de Morin: Derkennis admet qu'il est impossible qu'on ait une série des choses, ou un nombre infini, tandis que Ward et Morin soutiennent que le nombre infini est possible et peut être conçu comme une grandeur déterminée, mais que cette grandeur, comme telle, a besoin d'une cause [3].

*
* *

(1) *Dictionnaire de Th. C.:* J. B. Morin; Cout. op. 178, 191.

(2) *Dictionnary of National Biography* p. Sidney, t. 59 p. 339; *Bibliographie universelle* p. Michaud, t. 44 p. 325; Cout. op. 178,191; Ward: *A philosophical Essay towards an Eviction of the Being and attributes of God, the Immortality of the Souls of Men, and the Truth and Autority of Scripture.* Oxford, 1652 in 8°, 5 th. ed.

(3) J'ai cherché les écrits de Derkennis, Ward, Morin dans les bibliothèques de Strasbourg, de Paris et dans toutes les bibliothèques universitaires de Belgique mais ne les y ai pas trouvés.

En Angleterre John Locke, Stillingfleet (+ 1699), évêque de Worcester, John Toland, savant diplomate et philosophe [1], tous trois empiristes avancés, ont rejeté la conception des idées innées [2] et admis «qu'on ne saurait prouver l'existence d'une chose par la seule idée qu'on en a» [3]. Ainsi, l'argument ontologique [4] n'est «point démonstratif» [5]; et «ce n'est pas un fort bon moyen d'établir l'existence d'un Dieu et de fermer la bouche aux athées». «Car il est évident qu'il y a des gens qui n'ont aucune idée de Dieu; qu'il y en a d'autres qui en ont une telle idée qu'il vaudrait mieux qu'ils n'en eussent point du tout».

Locke ne s'est pas restreint à blâmer les arguments à priori, mais il a entrepris de formuler des preuves à posteriori. «Ces autres démonstrations.... nous font voir si clairement et d'une manière si convaincante l'existence du.... souverain Etre.... [6] que personne ne puisse éviter de s'y rendre» [7]. «Car l'existence de Dieu est la vérité la plus aisée à découvrir par la raison...., et son évidence égale.... celle des démonstrations mathématiques» [8]. On a plein droit de dire «qu'il est aussi certain qu'il y a un Dieu, qu'il est certain que les angles opposés qui se font par

---

(1) Toland, son écrit: *Christianity not mysterious*, London 1696; v. G. III, 229; Locke publia l'*Essay concerning human Understanding* à Londres en 1690. Stillingfleet dans son: *A Disourse in Vindication of the Trinity*, paru à Londres en 1697 attaqua l'ouvrage de Locke. Locke se défendit dans une Lettre écrite en forme du livre (G. III, 235): *A Letter to Bishop Stillingfleet, concerning some Passages relating to his Essay, in a Discourse of his Lordship's in Vindication of the Trinity*, Londres 1697, et dans une réplique à feu Mr Stillingfleet (v. G. III, 229): *Reply to Stillingfleet's answer*. Londres, 1697.

(2) Thurot: *Essais de Locke* l. I, ch. 3, n° 11, p. 31 et n° 17, p. 35.

(3) G. III, 226: Correspondance avec Burnett 1698; v. *Réplique à Stillingfleet* p. 137; Thurot: *Essais de Locke* l. IV, ch. 10, n° 7.

(4) G. III, 239; v. *Lettre contre Stillingfleet* p. 108; *Vindication* p. 247; G. III, 233.

(5) G. III, 240; v. *Lettre contre Stillingfleet* p. 115.

(6) Thurot: *Essais de Locke* p. 392.

(7) op. c. p. 393.

(8) » » p. 390; v. G. III, 240: *Lettre contre Stillingfleet* p. 146.

l'intersection de deux lignes droites sont égaux [1], et même on peut soutenir «que nous avons une connaissance plus certaine de l'existence de Dieu que de quelque autre chose que ce soit, que nos sens ne nous aient pas découvert immédiatement [2].

Pour que cette connaissance soit d'une évidence mathématique, il est nécessaire qu'elle se base sur des démonstrations rigoureuses; «il faut que l'esprit s'applique à la tirer de quelque partie incontestable de notre connaissance intuitive par une déduction régulière». Mais Locke n'exige pas que ces démonstrations soient disposées d'après la forme géométrique, comme c'était le cas chez ses prédécesseurs. Il se contente de les appuyer sur les faits «d'une certitude indubitable» [3], sur les faits «que l'homme connait clairement et certainement» [4] et dont le sceptique lui-même ne saurait pas douter. Selon lui, ces faits sont au nombre de trois, à savoir: notre propre existence, notre propre intelligence et la vérité que le néant ne saurait produire un être. «C'est.... une chose incontestable que l'homme connait clairement et certainement qu'il existe et qu'il est quelque chose». «Outre cela l'homme trouve en lui-même perception et connaissance. Nous pouvons donc faire encore un pas de plus et être sûrs non seulement que quelque être existe, mais encore qu'il y a au monde quelque être intelligent». Ensuite «l'homme sait encore, par une certitude intuitive, que le pur néant ne peut pas produire un être réel». Or, nous sommes certains que quelque être réel et intelligent existe; «il est donc d'une évidence mathématique que quelque chose a existé de toute éternité, puisque ce qui n'existait pas de toute éternité a dû avoir un commencement et que tout ce qui a eu un commencement doit avoir été produit par quelque autre chose» de réel et d'intelligent, qui existait de toute éternité. Cet-

(1) *Thurot: Essais de Locke* I. I, ch. III, n° 16, p. 34.
(2) op. c. p. 392.
(3) » » p. 390.
(4) » » p. 391.

te source éternelle doit donner aux êtres non seulement l'existence, mais aussi toutes les perfections, de sorte qu'elle doit être toute puissante. Il faut aussi que cet être soit souverainement intelligent de toute éternité; car si on soutenait «qu'il a eu un temps où aucun être n'avait aucune connaissance et où l'être éternel était privé de toute intelligence», il faudrait dire «qu'il était donc impossible qu'aucune connaissance existât jamais» [1]; parce qu'il est impossible que la connaissance ou l'intelligence soit produite par des êtres qui n'en ont point» [2].

Si quelqu'un supposait que la matière avait produit des êtres intelligents, il se tromperait, car la matière, inerte par sa nature «est incapable de rien produire par elle-même»; elle n'est pas même susceptible de se donner du mouvement. Il faut donc, ou que son mouvement soit éternel, ou qu'il soit imprimé par un être plus puissant. S'il était de toute éternité, il ne ferait que disposer différemment les parties de la matière, mais demeurerait toujours incapable de produire la pensée [3]. Donnerait-on toutes les grandeurs, toutes les figures et tous les mouvements à la matière, on n'arriverait jamais par là à en tirer de la connaissance. Supposez que la matière puisse tirer de son sein la pensée sans le secours de la grandeur, de la figure et du mouvement, en ce cas la connaissance serait une propriété inséparable de la matière et chaque partie de celle-ci, étant indépendante des autres, serait un être pensant de toute éternité. Par conséquent, on aurait un nombre infini d'êtres pensants et éternels. Ces êtres en nombre infini, indépendants les uns des autres et bornés, «ne pourraient jamais produire cet ordre, cette harmonie, et cette beauté qu'on remarque dans la nature» [4]. Il est donc nécessaire qu'il y ait un

(1) Thurot: *Essais de Locke* l. IV, ch. 10, n° 2, p. 391.
(2) G. III, 240; v. *Lettre contre Stillingfleet.*
(3) Thurot: *Essais de Locke* l. IV, ch. 10, n° 10, p. 394.
(4) Op. c. l. IV, ch. 10, n° 10, p. 395; v. G. III, 240; *Lettre contre Stillingfleet* p. 140.

être éternel, intelligent, qui gouverne l'univers avec sagesse, selon l'ordre et l'harmonie que l'on y admire.

«Ainsi, par la considération de nous-mêmes de ce que nous trouvons infailliblement dans notre propre nature» et dans l'univers «la raison nous conduit à la connaissance de cette vérité certaine et évidente, qu'il y a un être éternel très puissant et très intelligent. . . . ou Dieu» [1].

2. — Critique leibnizienne de ces démonstrations.

Leibniz connaissait de près tous ces efforts pour donner le caractère géométrique aux démonstrations de l'existence de Dieu. Il en appréciait la valeur, mais n'était pas pleinement satisfait de leurs résultats. Il jugeait les démonstrations dont nous venons de parler, tantôt comme entièrement, tantôt comme partiellement imparfaites. Dans le fragment envoyé vers 1671 à Jean Frédéric: *De usu et necessitate demonstrationum immortalitatis animae*, il déclare ne connaître aucun philosophe qui eût démontré d'une manière parfaitement ordonnée la nécessité de la cause première [2]. Cette déclaration sera confirmée à maintes reprises plus tard: «beaucoup d'excellents hommes» [3] ont entrepris de démontrer la métaphysique à la manière mathématique mais il était «fort

(1) *Thurot: Essais de Locke* I. IV, ch. 10, n° 6, p. 391, 392.

(2) B. 2, I, 112, n° 9: «Fuisse, ac nunc quoque esse multos .... qui primae causae necessitatem viderint non dubito, qui ordinata quadam demonstratione exposuerit, fuit quod sciam nemo».

(3) F. de C. n. op. 151: *Animadv. ad Weigel.*; v. G. IV, 468: *De primae philosophiae emendatione:* «Nostris temporibus viri quidam insignes etiam ad primam philosophiam animum adjecere, non magno tamen hactenus successu».

rare qu'on y ait réussi» [1]; car la «vraie méthode.... n'a.... été pratiquée que dans les mathématiques» [2]. De sorte qu'on peut dire que «nous possèdons fort peu et de très rares démonstrations» exactes «qui soient vraiment dignes de ce titre» [3]. La plupart de ces démonstrations sont pleines d'obscurités et de paralogismes [4]

Leibniz a été en contact de très bonne heure avec la philosophie de Descartes, tantôt par la lecture de ses écrits, tantôt par la lecture de livres qui se rapportaient à ses opinions [5]. Le problème de l'existence de Dieu constituait l'élément le plus essentiel de la doctrine cartésienne. Par conséquent, notre philosophe n'a pas pu avoir connaissance de la doctrine de Descartes sans connaître, en même temps, ses démonstrations de l'existence de Dieu. Et, en effet, nous en trouvons mention en 1668, dans un plan intitulé: *Conspectus demonstrationum catholicarum* [6], il en parle aussi dans les écrits de 1671: *De usu et necessitate demonstrationum immortalitatis animae* [7] et le: *Specimen demontrationum: de natura rerum corporearum* [8], de même dans le fragment: *De vita beata* [9]. Ces textes se rapportent à l'argument ontologique inventé par saint Anselme et renouvelé par Descartes. Leibniz ne cesse de le critiquer dans un grand nombre de ses écrits.

Selon Louis Couturat, «la première critique de l'argument ontologique se trouve dans la lettre à Oldenbourg, du 28 Décembre

(1) G. V, 242 N. Ess. l. II, ch. 29, nº 12; v. Dut. I, 17 L. à Loefler 1695; G. VI, 349.

(2) Cout. op. 153 — 1677.

(3) F. de C. n. op. 151; v. G. IV, 468.

(4) G. IV, 469: *De primae philos. emend.* 1694: «Video et alios (après Descartes) viros acumine praestantes attigisse *metaphysica* nonnulla profunde cogitasse, sed *ita involvisse tenebris*, ut divinare magis appareat, quam demonstrare»; Dut. I, 17 L. à Loefler 1695.

(5) B. 2, I, 247.

(6) B. 6, I, 494.

(7) B. 2, I, 112, nº 8.

(8) Kabitz 143.

(9) G. VII, 96 en allemand; Erdm. 71 en latin.

1675»; [1] Görland voit le début de cette critique dans l'entretien de Leibniz avec Spinoza en 1676 [2]; selon Emile Boutroux, Erdmann [3] et Pichler [4], elle ne commence qu'en 1678. Etant donné que Leibniz a connu déjà cet argument avant 1675, la question se pose de savoir ce qu'il en pensait alors.

Erdmann [5] et Guhrauer [6] ont soutenu que Leibniz dans le fragment: *De vita beata* partageait entièrement les vues cartésiennes. On trouve, en effet, dans cet écrit, les affirmations suivantes: nous avons en nous l'idée de Dieu, être souverainement parfait, doué d'attributs absoluments infinis. Il ne serait pas moins contradictoire de penser que l'Être souverainement parfait n'a pas d'existence ou manque d'une perfection quelconque, que de penser qu'il existe de montagne sans vallée. Cette vérité est certaine par elle-même et n'a pas besoin d'une autre démonstration, car nous connaissons que l'être suprême possède tous les attributs de la perfection d'une manière aussi claire et distincte qu'un nombre ou une figure. Par conséquent, Dieu existe. La preuve ainsi présentée ne diffère en rien de celle de Descartes, et même la comparaison du rapport de l'essence et de l'existence avec le rapport de la montagne et de la vallée se trouve chez Descartes dans la cinquième *Méditation métaphysique* [7].

Mais, en 1847 Trendelenburg a établi que l'écrit: *De vita beata*, n'est qu'un recueil analytique de propositions extraites des lettres de Descartes à la reine Christine et à la princesse Elisa-

(1) *La Logique de Leibniz* p. 195, note 3; B. 2, I, 250 L. à Oldenbourg; v. la même pensée chez Piat: *Leibniz* 261, n° 1.
(2) Görland: *Gottesbegriff bei Leibniz*, ch. V. Der Beweis Gottes.
(3) Boutroux E.: *Introduction à la Monadologie* 78; Erdm. 78 et p. XI.
(4) Pichler: *Die Theologie des Leibniz* I, p. 197.
(5) Erdm. p. XI; v. *Jahrb. für wissensch. Kritik*, November 1842, n° 97.
(6) Guhrauer: *Leibniz, eine Biographie* I, p. 24, Anm. Breslau, 1846; v. Stein *Leibniz und Spinoza* p. 13.
(7) A. T. VII, 66.

beth, et du *Traité des passions* [1]. Il n'y a donc pas de doute que la date de cet écrit soit beaucoup plus tardive que celle que Erdmann et Guhrauer ont voulu lui assigner. D'autre part, le passage qui renferme cette démonstration de l'existence de Dieu n'est qu'un simple résumé de l'argumentation cartésienne, sans appréciation de la part de Leibniz. On ne peut donc pas s'appuyer sur ce texte pour soutenir que la pensée de Leibniz au sujet de l'argument ontologique ait jamais concordé avec celle de Descartes.

Nous avons énuméré d'autres textes provenant du jeune Leibniz; voyons s'ils ont la même teneur que celui du *De vita beata?* En les analysant, nous serons obligés d'affirmer avec Willy Kabitz [2], contre Boutroux et Couturat, que Leibniz a critiqué l'argument cartésien dès 1669 et 1671. Cette première critique fut d'ailleurs loin d'être modérée: dans le *Plan des démonstrations catholiques*, la preuve ontologique, est tout simplement qualifiée de paralogisme ou de faux raisonnement [3]. Dans l'écrit à Jean Frédéric, Leibniz observe que les savants ont suffisamment montré l'extrême faiblesse du raisonnement qui veut conclure de l'idée de l'être souverainement parfait à son existence; et il n'hésite point à approuver ce jugement [4]. Le troisième texte qui se rapporte à notre problème se trouve dans le *Spécimen demonstratio-*

---

(1) Trendelenburg: *Historische Beiträge zur Philosophie* II, 192—232: Leibnizens Schrift *De vita beata*, und sein angeblicher Spinozismus oder Cartesianismus; v. Monatsberichte der k. pr. Akademie der Wissenschaften — Oktober 1847; G. VII, 38 note.

(2) W. Kabitz: *Die Philosophie des jungen Leibniz*, p. 45—46; Heidelberg, 1909.

(3) B. 6, I, 494: *Demonstrationum catholicarum conspectus:* «c. 6. paralogismi nonnullorum in demonstranda Existentia Dei, imprimis Cartesii, Wardi et Valeriani M.»; v. G. V, 418 *N. Ess.* I, IV,

(4) B. 2, I, 112, nº 8: *De usu et necessitate demonstrationum immortalitatis animae:* «Idem Cartesius profiteri passim visus est, non esse cur de alia demonstratione laboretur eum Existentiae Dei, ... quam quae cuilibet ex idea Entis perfecti, quam secum gerat.... Sed dudum est quod viri docti infirmitatem huius argumenti quae certe maxima est, orbi ostenderunt».

num. Leibniz y entreprend directement de renverser la thèse cartésienne sur l'essence du corps. L'étendue, dit-il, ne constitue pas l'essence du corps, comme le veut Descartes. La raison en est qu'on peut penser clairement et distinctement à l'étendue sans penser à un corps. Or, ce qui est conçu clairement et distinctement est possible. Donc l'étendue est possible sans le corps. Si une chose est possible sans l'autre, ou si on peut penser à une chose sans penser à l'autre, les deux choses sont différentes. Par conséquent, corps et étendue sont deux choses différentes. Ce raisonnement, remarque Leibniz, ne se confond pas avec celui par lequel Descartes prétend prouver l'existence de Dieu ; quoique, vues de l'extérieur, les deux argumentations présentent une analogie frappante, parce que, dans l'une que dans l'autre, on passe de l'idée à la réalité.

Notre philosophe résume ainsi le raisonnement cartésien sur l'existence de Dieu : je pense clairement et distinctement l'Être parfait ; or, ce que je pense clairement et distinctement est possible ; donc l'Être parfait est possible. L'élément d'une chose possible, sans quoi elle ne le serait pas, appartient nécessairement à cette chose. Sans existence, l'Être parfait ne pourrait être ni conçu, ni possible. Par conséquent l'existence lui appartient nécessairement. L'Être parfait c'est Dieu. Donc Dieu existe nécessairement [1].

Cette forme du raisonnement cartésien, Leibniz l'a puisée sans doute dans les Réponses aux premières objections faites par Caterus, savant théologien des Pays-Bas, contre les *Méditations Métaphysiques* de Descartes. Avant de conclure de l'idée de Dieu à son existence, affirme ce critique, il faut savoir, si son essence est possible, ou si «elle a seulement été faite par notre esprit». Or, toutes les choses que nous concevons clairement et distinctement sont possibles [2]. Nous concevons clairement et distincte-

(1) Kabitz p. 143 — 1671.
(2) A. T. VII, 116.

ment l'être souverainement parfait, et par conséquent, il est possible. Mais «nous ne pouvons penser que son existence est possible qu'en considérant en même temps sa puissance infinie; sans quoi nous ne connaîtrions pas qu'il peut exister par sa propre force». Ce qui existe par sa propre force est nécessaire. Nous arrivons ainsi à établir le caractère nécessaire de l'existence de Dieu.

L'idée de la possibilité de Dieu deviendra chère plus tard à Leibniz et le préoccupera beaucoup; ici, loin d'y attacher d'intérêt, il déclare, que tout ce raisonnement cartésien se ramène à un cercle vicieux. Descartes, estime-t-il, identifie sans le prouver, l'être parfait à l'être existant. Au lieu de dire que l'être parfait est possible on pourrait soutenir aussi bien que l'être existant est possible, et continuer ainsi: ce sans quoi une chose n'est pas possible appartient nécessairement à cette chose; de là il est facile de conclure que l'être existant ne peut pas être sans l'existence ou que cette dernière lui appartient nécessairement. Ce raisonnement ne prouve que ce qui déjà était admis comme certain au début. Lorsque Descartes nous dit que Dieu est un être parfait, il présuppose qu'il existe, puisque sans l'existence il ne serait pas parfait. Or, cette présupposition ne peut pas être conçue d'une manière immédiate; elle n'est ni claire, ni distincte. Elle contient justement ce qu'il faudrait prouver [1]. Seule une perception immédiate, claire et distincte peut autoriser notre raisonnement à passer de l'idée à la réalité des choses. Il est évident que dans tout ce raisonnement, Descartes n'ayant pas observé la règle

(1) A. T. VII, 119.

sus-dite, passe, sans base suffisante, de l'être parfait à l'existence, ce qui enlève à son argumentation toute valeur probante [1].

Nous venons de voir notre philosophe critiquer sévèrement, dans sa jeunesse, la preuve ontologique de Descartes, et même la condamner comme un pur sophisme. Il ne faisait en cela qu'imiter ceux d'entre les scolastiques «qui ont méprisé cet argument et l'ont fait passer pour paralogisme» [2]. Mais, dans la suite, Leibniz est revenu sur ce jugement sommaire et a reconnu la légitimité de la preuve ontologique. Il la formule parfois presque dans les mêmes termes que Descartes: «J'ai une idée de Dieu.... puisque je pense à lui, et on ne saurait penser sans idée» [3]. L'idée de Dieu, c'est l'idée de l'être souverainement parfait [4]. Tout ce que notre raison découvre dans l'idée d'un être, nous sommes autorisés à l'attribuer à cet être. «Quidquid ex notione rei demonstrari potest, id rei attribui potest» [5]. Or, l'idée de l'être souverainement parfait «enferme toutes les perfections....[6] et par conséquent l'existence» [7]. Ce que nous attribuons à l'idée de Dieu, nous sommes obligés de l'attribuer à Dieu lui-même:

---

(1) Leibniz a cru pouvoir baser son raisonnement au sujet des rapports entre l'étendue et le corps, sur la perception immédiate, claire et distincte. Cette perception immédiate, claire et distincte l'a autorisé, à son avis, à passer de l'idée à la réalité: je peux penser clairement et distinctement l'étendue, sans penser en même temps au corps qui a cette qualité, et je perçois d'une façon immédiate que je pense clairement et distinctement. Ma pensée est donc vraie: l'étendue est possible sans le corps et réciproquement.

Cette conclusion cependant ne semble pas être justifiée, car je conçois immédiatement ma pensée de l'étendue et non pas la réalité elle-même de l'étendue. Donc la conclusion devait porter sur l'ordre des idées et non pas sur l'ordre de la réalité.

(2) G. V, 418 N. Ess.; v. G. VII, 294; G. IV, 424; Dut. VI, II, 147.

(3) G. IV, 449: *Discours de métaphysique* 1686; v. B. 2, I, 435 L. à Elisabeth 1678.

(4) B. 2, I, 529 L. à J. Gallois — Octobre 1682.

(5) G. IV, 359 — 1697.

(6) G. V, 418 *N. Ess.*; v. G. VII, 294.

(7) B. 2, I, 529 L. à J. Gallois — Octobre 1682.

«Dieu est un être qui possède toutes les perfections, et par conséquent l'existence, qui est du nombre des perfections, donc il existe» [1].

Mais ordinairement, notre philosophe préfère donner une autre forme à cette démonstration, en la dégageant de la notion de perfection, qu'il juge inutile, et en la réduisant à un syllogisme: «Tout être dont l'essence contient .... l'existence existe, ou tout être nécessaire existe» [2], ou enfin l'être «a se» existe [3]. Dieu est un tel être. Donc Dieu existe. La possibilité d'un tel raisonnement résulte, non seulement de ce que Dieu est l'être absolument parfait, mais de ce qu'on le connait aussi comme l'être dont l'essence implique l'existence.

Ainsi, l'argument ontologique «n'est pas à mépriser» [4]; il est mieux qu'un sophisme [5]. Cependant il nous donne plutôt une présomption que la certitude [6]; et si on voulait parler de certitude, il ne pourrait s'agir que d'une certitude morale: «on en a une très grande présomption qui peut aller jusqu'à une certitude morale» [7]. «Cela peut suffire pour la pratique de la vie», mais ne peut pas satisfaire les exigences scientifiques [8].

---

(1) B. 2, I, 435 L. à Elisabeth 1678; v. G. IV, 424: *Meditationes de cogn., ver. et ideis* 1684; G. IV, 311: *Notata .... circa vitam et doctrinam Cartesii;* G. I, 385 — 1686; G. VII, 294: *De synthesi et analysi.*

(2) B. 2, I, 283 L. à J. Berthet 1677.

(3) B. 2, I, 545 — Mai 1685; v. B. 2, I, 388 L. à Conring — Janvier 1678; B. 2, I, 250 L. à Oldenbourg 28. XII. 1675.

(4) G. IV, 401 — (1700).

(5) B. 2, I, 401 L. à Conring 19. III. 1678; G. IV, 405 — (1700).

(6) B. 2, I, 388 L. à Conring 3. I. 1678: «.... hinc tantum praesumtio, non vero *certitudo existentiae Dei* haberi potest».

(7) G. IV, 404 — (1700); v. G. V, 419 N. Ess. l. IV, ch. 10, nº 7: «cet argument .... donne .. une conclusion morale démonstrative».

(8) B. 2, I, 436 L. à Elisabeth 1678.

A plusieurs reprises Leibniz déclare cet argument imparfait [1], défectueux [2], et non achevé [3]: «quia rigorem demonstrandi, coeptum quidem feliciter, non tamen ad finem perduxere» [4]. «C'est pourquoi il faut encore beaucoup de méditations profondes» [5]. . . . «avec toute exactitude imaginable» [6]. . . . «pour achever cette démonstration» [7]. Ainsi, cette «démonstration imparfaite. . . . suppose quelque chose, qu'il fallait encore prouver pour la rendre d'une évidence mathématique» [8]. «Si ce point. . . . était encore démontré comme il faut» [9], «ou avec la rigueur et la sévérité géométriques» [10]. . . . «on pourrait dire que l'existence de Dieu serait démontrée géométriquement à priori» [11], c'est-à-dire «achevée à la rigueur autant qu'aucune démonstration géométrique».

Pour atteindre ce résultat, «il faut recourir aux méthodes des logiciens» [12], «et suivre l'exemple des géomètres» [13]. Or, «les géo-

---

(1) B. 2, I, 401 L. à Conring 19. III. 1678; v. B. 2, I, 435 L. à Elisabeth 1678; G. IV, 359: *Animadversiones in partem generalem principiorum cartesianorum* 1697; G. IV, 401 vers 1700; G. IV, 449 en 1686: *Discours de métaphysique*, n° 23; G. VII, 294: *Specimen inventorum*.

(2) G. I, 385 L. à Foucher en 1686.

(3) G. IV, 401.

(4) B. 2, I, 388 L. à Conring 3. I. 1678.

(5) B. 2, I, 478 L. à Malebranche 22. VI. 1679.

(6) B. 2, I, 435 L. à Elisabeth 1678.

(5) B. 2, I, 478.

(8) G. V, 419 *N. Ess.* l. IV, ch. 10, n° 7.

(9) G. IV, 405 — 1700.

(10) G. IV, 359 — 1697: *Animadversiones in partem generalem principiorum cartesianorum:* «Tantum ergo pro geometrica divinae existentiae demonstratione superest, ut possibilitas Dei accurata ad geometricum rigorem severitate demonstratur»; v. B. 2, I, 388 L. à Conring — janv. 1678: «Detectum est .... a me .... hoc saltem ex ratiocinationibus illis accurata demonstratione evinci»; G. I, 385 L. à Foucher 1686: «.... pour achever la démonstration à la rigueur, il faut prouver la possibilité»; G. VII, 294: *De synthesi et analysi*: «sed si rigorosa debet esse haec demonstratio, praedemonstranda est possibilitas».

(11) G. IV, 405 — 1700.

(12) G. IV, 404 — 1700; v. G. V, 419, l. IV, ch. 10, n° 7 (N. Ess.).

(13) G. IV, 402 — 1700.

mètres, qui sont les véritables maîtres dans l'art de raisonner ont vu que, pour que les démonstrations qu'on tire des définitions soient bonnes, il faut prouver ou postuler au moins que la notion comprise dans la définition est possible» [1]. Non seulement en géométrie, mais nulle part, «on ne peut raisonner parfaitement sur les idées, qu'en connaissant leur possibilité: à quoi les géomètres ont pris garde»; mais Descartes et les cartésiens n'y ont «pas assez» fait attention [2]. Si cette «précaution» doit être prise «en toute sorte de raisonnements», elle est «particulièrement» nécessaire dans l'argument ontologique [3]. Ici surtout, la preuve de la possibilité de Dieu est une condition nécessaire de la certitude absolue.

L'argument modifié peut s'exprimer dans le théorème ou la proposition suivante: Si Dieu, ou l'être parfait, ou l'être nécessaire, ou l'être en soi est possible, il existe [4]. Selon l'aveu de Leibniz lui-même ce théorème, un des plus certains de la véritable métaphysique [5], est «un des meilleurs fruits de toute la logique» [6]. Il s'agit de la logique, qu'il l'avait apprise des géomètres, explique-t-il dans la lettre à Burnett [7]. Par conséquent il

(1) G. IV, 401 — 1700; v. aussi Dut. I, 22 L. à Loefler févr. 1695; G. III, 443 — nov. 1702: «la possibilité de chose .... c'est ce que les géomètres ont bien compris, car ils l'ont toujours prouvée, ou au moins postulée».

(2) G. IV, 405 — 1700; B. 2, I, 388 L. à Conring 1678: «.... ab illo (Descartes) ingenue agnitum....».

(3) G. IV, 401 (v. note 1).

(4) B. 2, I, 250 L. à Oldenbourg 28. XII. 1675; B. 2, I, 383 L. à J. Berthet 1677; B. 2, I, 300 L. à H. Fabri 1676; B. 2, I, 388, 401 L. à Conring 1678; B. 2, I, 435 L. à Elisabeth 1678; B. 2, I, 478 L. à Malebranche 22. VI. 1679; B. 2, I, 529 L. à J. Gallois — oct. 1682; B. 2, I, 545 L. à Seckendorf — mai 1685; G. II, 63 L. à Arnauld 14. VII. 1686; G. I, 385 L. à Foucher 1686; G. IV, 424: *Méditations* 1684; G. IV, 449, n° 23: *Disc. de mét.* 1686; G. IV, 311: *Notata circa vitam et doctrinam Cartesii* 1689; G. IV, 359: *Animadversiones in partem gen. princ. cart.* 1697; G. IV, 401—406; G. VII, 294: *De synthesi et analysi.*

(5) B. 2, I, 545 L. à Seckendorf — mai 1685.

(6) G. IV, 406 vers 1700.

(7) G. III, 257 L. à Burnett 1699.

n'y a pas de doute que les géomètres aient stimulé la critique leibnizienne contre la preuve de Descartes et contribué à l'élaboration de la théorie qui exigeait la démonstration de la possibilité de Dieu. L'aveu franc de Leibniz semble exclure les autres hypothèses, quoique celles-ci soient possibles. Car nous savons que Ralph Cudworth, dans son *Système intellectuel,* publié à Londres en 1678 [1], a formulé la preuve ontologique de la même manière que Leibniz.

Ad. Franck résume très bien la pensée du philosophe anglais à ce sujet: «Avant de conclure l'existence de Dieu de l'idée d'un être parfait, il faut, dit-il, avoir montré que cette idée ne répugne pas à la raison ou ne renferme en elle même aucune contradiction. Alors seulement la conclusion devient légitime: car si l'idée d'un être parfait ne se détruit par elle-même, il faut admettre qu'un tel être est au moins possible; mais l'essence de la perfection est précisément telle qu'elle renferme nécessairement l'existence; donc, par cela même que Dieu est possible, Dieu existe» [2].

Ce livre a été transmis à Leibniz par l'intermédiaire de Lady Masham, fille de Cudworth, seulement en 1703; deux ans plus tard, Leibniz pourra dire que «cet excellent ouvrage» lui revient «extrêmement dans la plus grande partie» [3]. Cependant ceci n'empêche pas que notre philosophe ait pu connaître depuis longtemps les idées de Cudworth [4] Et d'ailleurs Leibniz, en 1678,

---

(1) *The true intellectual system of the universe. The first part, wherein all the reason and philosophy of atheism is confuted and its impossibility demonstrated.* London, 1678.

(2) *Dictionnaire des sciences philosophiques:* p. 328 art. Cudworth. Paris, 1875. Le résumé de Franck se rapporte aux 2 paragraphes CI, et CII, intitulés: Deus ex idea innata probatur, dans la traduction latine de l'ouvrage de Cudworth par Jean Laurent Moshemius. Cette traduction parut à Jena en 1733, sous le titre: *Systema intellectuale huius universi seu De veris naturae rerum originibus commentarii quibus omnis eorum philosophia, qui Deum esse negant, funditus evertitur.*

(3) G. III, 333, et G. VI, 544: *Considér. sur les natures plastiques,* 1705.

(4) Mosheimius compare le raisonnement du Cudworth avec celui de Leibniz et celui d'autres philosophes, mais ne veut pas se proncer sur le fait qui, le premier, a exigé la preuve de la possibilité de Dieu: «Quisnam princeps auctor et inventor fit, explorandum relinquam aliis», v. *Systema intellectuale* p. 895, note 1.

dans la lettre adressée à Conring déclare connaître les objections opposées à Descartes déjà de son vivant, concernant la possibilité de Dieu» [1].

Descartes lui-même a essayé quelquefois de démontrer cette possibilité [2]; mais ses arguments n'étaient que des sophismes: «Cartesius autem sophismate quodam.... probare existentiae divinae possibilitatem» [3]. Car les principes de sa logique étaient tels qu'en se basant sur eux il était difficile [4] et même impossible [5] de le faire autrement. Descartes lui-même semble avoir pressenti la difficulté, et il a tenté de l'écarter en disant que la démonstration de la possibilité de Dieu n'est pas nécessaire, puisque nous avons en nous l'idée de Dieu, claire et distincte, et que tout ce qui est clair et distinct est vrai [6]. Il ignorait donc que la clarté et la distinction ne peuvent pas constituer le critère de la vérité; étant donné que ce qui paraît être clair à l'un semble obscur à l'autre. Pour distinguer ce qui est vraiment clair de ce qui ne l'est pas, un critère ou une marque spéciale serait nécessaire [7]. Or, «Descartes ne nous a point donné de cette marque» [8].

Certes, nous avons «l'idée du plus grand de tous les êtres» [9], mais nous avons aussi une idée lorsque nous pensons à la plus gran-

---

(1) B. 2, I, 388 L. à Conring 3. I. 1678; v. A. T. VII, 127.

(2) A. T. VII, 149—152: La fin des Réponses aux objections II.

(3) B. 2, I, 388 L. à Conring — 3. I. 1678.

(4) B. 2, I, 384 L. à Jean Berthet 1677: «.... aussi n'est il pas possible de le faire par les principes de M. Descartes».

(5) B. 2, I, 401 L. à Conring 19. III. 1678: «Argumenta eius .... vera et demonstrabilia quanquam ex eius principiis facile demonstrari non potuerint».

(6) A. T. VII, 150.

(7) B. 2, I, 529 L. à Gallois — oct. 1682; v. G. II, 63 L. à Arnauld 14. VII. 1686; G. IV, 403.

(8) G. IV, 404 (1700).

(9) B. 2, I, 436 L. à Elisabeth 1678; v. G. I, 385 L. à Foucher 1686: «Il faut prouver cette possibilité, car il n'est pas toujours permis d'aller au superlatif».

de vitesse, au plus grand de tous les cercles, au plus grand de tous les nombres; et cependant ces idées ne sont que des chimères impossibles [1]. On peut donc se demander si la notion du plus grand de tous les êtres n'est pas, elle aussi, une chimère, et si elle ne contient pas de contradiction en elle-même. Quand bien même on saurait clairement: «ce que c'est que l'être et ce que c'est que le plus grand et le plus parfait des êtres», on n'en ignorerait pas moins «s'il n'y a pas une contradiction cachée à joindre tout cela ensemble». «....Je comprends bien par exemple la nature du mouvement et de la vitesse, et ce que c'est que le plus grand; mais je ne comprends pas pour cela si tout cela est incompatible, et s'il y a moyen de le joindre et d'en faire une idée de la plus grande vitesse dont le mouvement soit capable» [2]. Il est donc nécessaire de démontrer la possibilité ou la non-contradiction de Dieu [3]. «Car quand une définition implique contradiction, on en peut conclure des absurdités» [4].

Ainsi formulées, les vues cartésiennes sur l'argument ontologique ont fait l'objet de nombreuses discussions orales et écrites, entre Leibniz et les savants de son temps. Parmi ces savants, «plusieurs» [5] prétendaient que la preuve de Descartes est un sophisme ou un paralogisme. Ils soutenaient «qu'il n'y a point d'idée de Dieu, parce qu'il n'est pas sujet à l'imagination», identifiant ainsi l'idée et l'image; ou bien, ils admettaient «qu'il y a une idée de Dieu, et que cette idée renferme toutes les perfections», mais ne pouvaient comprendre ,«comment une simple idée ou pensée peut inférer une existence hors de nous» [6]. Tel était le juge-

---

(1) B. 2, I, 250 L. à Oldenbourg 28. XII. 1675: «Multa videmur nobis cogitare, quae tamen implicant ...., ex. g.: Numerus omnium numerorum»; v. B. 2, I, 478 L. à Malebranche 22. VI. 1679; G. IV, 424: *Meditationes de cogn. ver. et ideis* 1684; G. IV, 449: *Disc. de métaph.* en 1686.

(2) B. 2, I, 436 L. à Elisabeth 1678; v. G. I, 385.

(3) B. 2, I, 383 L. à Berthet 1677, p. 436 L. à Elisabeth 1678.

(4) B. 2, I, 529 L. à Gallois — oct. 1682; v. G. IV, 403.

(5) G. III, 443 — 20. XI. 1702.

(6) B. 2, I, 435 L. à Elisabeth 1678.

ment de Hermann Conring [1], de Samuel Parker (+ 1688) [2], de Stillingfleet, de Locke [3] et de Samuel Werenfels qui publia en 1699 à Bâle un écrit sous le titre : *Judicium de Argumento Cartesii pro existentia Dei petito ab eius idea* [4]. Contre tous ces auteurs, Leibniz soutenait fermement la légitimité de l'argumentation cartésienne [5] ; car on peut passer, disait-il, de la définition ou de l'idée à l'existence de la chose, quand on est assuré que cette définition ou cette idée n'implique pas de contradiction.

D'autres savants, non contents d'affirmer la légitimité relative du raisonnement cartésien, le prenaient pour une démonstration parfaite et achevée. Ces partisans fidèles de la conception cartésienne furent très nombreux au temps de Leibniz, aussi bien en France qu'en Allemagne et en Hollande. Citons parmi les plus célèbres : Walter Tschirnhaus, Honoré Fabri, Arnold Eckhard, la princesse Elisabeth, Nicolas Malebranche, Jean Gallois, Simon Foucher, Antoine Arnauld, François Lami et Isaac Jaquelot [6]. Leibniz est entré «en contestation» avec eux. «J'ai fort disputé là

(1) B. 2, I, 396 Conring à L. 1678 : «Legi ipsum Cartesium. Et visus mihi ille est, non serio propugnare .... existentiam Dei : quia non potuit non agnoscere suorum argumentorum imbecillitatem».

(2) B. 2, I, 545 L. à Seckendorf — sept. 1685 : «.... argumentum Cartesii ex ideis probantis rejicit. Putat enim ex definitionibus rerum nihil de earum actuali existentia concludi posse».

(3) G. III, 226 — 1698.

(4) G. IV, 401 — 1700 : «l'auteur de l'écrit croit que l'argument est un sophisme».

(5) B. 2, I, 401 L. à Conring — mars 1678 : «Argumenta eius non sunt sophistica sed imperfecta» ; v. B. 2, I, 545 : «Parkerus .... quod argumentum Cartesii ex ideis rejicit, probo, quanquam non satis eius vim ipse videatur perspexisse» ; G. III, 226 — 1698 L. contre Locke et Stillingfleet : «je trouve qu'il est bon» ; v. G. V, 419 : *N. Ess.* l. IV, ch. X, n° 7 : Cet argument «n'est pas un paralogisme, mais c'est une démonstration parfaite, qui suppose quelque chose qu'il fallait encore prouver pour le rendre d'une évidence mathématique» ; G. IV, 401 — 1700 : contre *Judicium* ...., Leibniz dit «l'argument n'est pas à mépriser, c'est un bon commencement au moins».

(6) G. III, 625 L. à Remond — août 1714 ; v. G. III, 67 L. à Bayle 1700 ; Dut. I, I, 254 ; Dut. V, 570 — 1697 ; G. IV, 405.

dessus avec plusieurs cartésiens» [1], affirme-t-il, en exigeant d'eux la démonstration de la possibilité comme supplément nécessaire à l'achèvement de l'argumentation de Descartes «dans la rigueur d'une évidence mathématique» [2].

Le commencement de la contestation remonte à 1675. A cette date Leibniz a rencontré à Paris Tschirnhaus, fervent cartésien et a eu avec lui une conversation sur ce sujet [3]. La même année, il a fait connaître par lettre son opinion à Oldenbourg [4]. L'année suivante, «en passant par la Hollande», il s'est entretenu avec Spinoza «plusieurs fois et fort longtemps» sur la nécessité de prouver la possibilité de Dieu [5]. Quelques semaines plus tard, à peine, il a blâmé Honoré Fabri d'avoir admis la preuve cartésienne sans reconnaître la nécessité de la compléter [6]. En 1677, à Hanovre, après une longue discussion orale avec Arnold Eckhard, il a échangé une série de lettres assez amples avec son interlocuteur concernant la faiblesse du raisonnement cartésien [7]. La même année il adressait au Jésuite Jean Berthet, à Paris, puis à la princesse Elisabeth, et à Malebranche, des communications sur ce sujet [8]. La critique leibnizienne s'est poursuivie, tantôt dans des lettres adressées à Gallois en 1682, à Seckendorf en 1685, à Foucher et à Arnauld en 1686 ; tantôt dans des discussions avec Jaquelot, avec Lami, avec l'auteur de l'article publié en mai 1700 dans la revue l'*Histoire des ouvrages de savants* [9] ; tantôt, enfin, dans

(1) B. 2, I, 383 L. à Berthet 1677 ; B. 2, I, 436.
(2) G. III, 226 ; v. G. V, 419 ; G. IV, 401.
(3) B. 2, I, 529 — oct. 1682.
(4) B. 2, I, 250 — L. à Oldenbourg 28. XII. 1675.
(5) B. 2, I, 272 L. à Spinoza — nov. 1676.
(6) B. 2, I, 300 L. à Honoré Fabri 1676.
(7) G. I, 209 ; 270 ; v. B. 2, I, n° 138, 139, 140, 142, 143, 146, 147, 148, 149, 170.
(8) B. 2, I, 383 L. à Berthet 1677 ; v. B. 2, I, 435 L. à Elisabeth ; B 2, I, 478 L. à Malebranche 22. VI. 1679.
(9) B. 2, I, 529 L. à Gallois ; v. B. 2, I, 545 L. à Seckendorf ; G. I, 385 L. à Foucher ; G. II, 62 L. à Arnauld ; G. III, 442 L. à Jaquelot ; G. IV, 485 ; G. IV, 401 — 1701.

des écrits systématiques comme *les Méditations sur la connaissance, la vérité et les idées*, le *Discours de métaphysique*, le traité de la *Synthèse et de l'analyse*. Partout, Leibniz souligne l'imperfection du raisonnement cartésien et la nécessité d'y suppléer par la preuve de la possibilité de Dieu.

On le voit, depuis 1675, Leibniz a toujours tenu le milieu entre ceux qui qualifiaient l'argument ontologique de sophisme et ceux qui le prenaient pour une démonstration achevée. Son attitude, envisagée d'une manière positive, s'appuyait sur l'exigence d'une démonstration de la possibilité de Dieu. Si on arrivait à satisfaire cette exigence, on donnerait, croyait-il, une valeur absolue ou mathématique à l'argument. La critique leibnizienne ne fut pas sans efficacité ; quelques-uns des plus habiles cartésiens ont compris la force de ses raisons, et non seulement ils ont reconnu que la preuve de la possibilité de Dieu est nécessaire, mais ils ont, de plus, entrepris eux-mêmes cette démonstration [1].

Nous connaissons trois de ces convertis ; ce sont Tschirnhaus, Eckhard et Jaquelot.

Tschirnhaus, familiarisé à fond avec les idées de Descartes [2], les professait le plus fidèlement du monde. Leibniz avait tenté déjà de le gagner à sa conception lorsqu'il l'avait rencontré pour la première fois à Paris. La discussion des deux savants, entamée pendant cette entrevue, dût être particulièrement vivante, car elle a produit sur notre philosophe une impression inoubliable. Il en parle en 1678 à Jean Frédéric, en 1682 à Gallois, en 1687 à Foucher et Placcius, et en 1690 Christian Huygens [3]. Mais, cette première rencontre ne lui avait pas suffi pour gagner son interlocuteur à ses vues sur l'insuffisance de l'argument ontologique de

(1) G. IV, 424 : *Meditationes de cogn. ver. et ideis ;* v. G. IV, 449 : *Disc. de métaph. ;* G. VII, 294.

(2) B. 1, II, 46 L. à J. Frédéric 1678 ; Dut. VI, I, 44 ; G. I, 392 — 1687.

(3) (J. Frédéric) B. 1, II, 46 — 1679 ; (Gallois) B. 2, I, 529 — 1682 ; (Huygens) G. B. 602, 603 L. à Huygens (3) 13. X. 1690 ; (Foucher) G. I, 392 — 1687 ; (Placcius) Dut. VI, I, 44 — 1687.

Descartes; car lorsque Tschirnhaus reçut, par l'intermédiaire de Schuller [1], la démonstration de Leibniz intitulée: *Quod Ens perfectissimum existit* [2], il déclara dénuée de valeur l'objection opposée à la preuve de Descartes. Selon Tschirnhaus, le raisonnement cartésien s'appuie sur l'opération légitime par laquelle notre intelligence acquiert l'idée de l'être absolument parfait. L'intelligence saisit d'abord les perfections des créatures, les réalités positives, puis les compare les unes avec les autres, et par l'abstraction, remonte au plus haut degré, au superlatif. Etant juste, ce procédé ne peut pas ne pas aboutir au résultat désiré. On n'est donc pas autorisé à soutenir que les hommes ne savent pas ce qu'est l'être absolument parfait, ou s'il est possible; d'autant que Descartes n'a pas laissé dans le vague le sens du mot «perfection», mais l'a expliqué en identifiant la perfection avec la réalité ou avec l'être. En définitive, la définition cartésienne de l'être souverainement parfait ne diffère pas de celle de Leibniz; toutes deux assignent à l'être le plus parfait la possession de perfections infinies [3]. Ainsi, tous les termes que Descartes fait entrer dans la démonstration de l'existence de Dieu sont suffisamment précis et compréhensibles [4], et la critique leibnizienne est injustifiée. Telle était la pensée de Tschirnhaus en 1677.

Cependant, notre philosophe ne se tint pas pour battu; il s'efforça de convaincre Tschirnhaus en lui expliquant sa théorie de la définition réelle et nominale [5]. Le résultat ne se fit pas attendre: en 1682, Tschirnhaus lui envoyait cet aveu: «magnus haereticus factus fuerim in philosophia Cartesii» [6]; et cinq mois plus tard Leibniz pouvait écrire à Gallois: «Tschirnhaus est entière-

(1) B. 2, I, 314 Tschirnhaus à Leibniz 17. IV. 1677.
(2) B. 2, I, 271 L. à Spinoza 1676.
(3) B. 2, I, 314.
(4) B. 2, I, 315 Tschirnhaus à L. 1677: «demonstratio Dei .... legitima sit».
(5) B. 2, I, 413 — mai 1678; v. B. 2, I, 504 L. à Tschirnhaus 1680.
(6) B. 2, I, 527 Tschirnhaus à L. 27. V. 1682.

ment entré dans mon sens» [1]. Enfin, lorsque parut la *Medicina mentis et corporis*, le maître put constater que la première partie de cet écrit supposait la nécessité de s'enquérir de la possibilité des notions; et que l'argument cartésien avait revêtu, sous la plume de Tschirnhaus, la forme qu'il lui avait donnée lui-même [2].

Il obtint le même résultat avec le cartésien Arnold Eckhard. Leibniz fit la connaissance de ce dernier au début de 1676 à Hanovre. Après un échange de lettres [3], les deux philosophes se rencontrèrent pour discuter les principes de la philosophie cartésienne en présence de leur ami commun Gerhard Molanus, alors président du consistoire de Hanovre [4]. Le colloque se porta tout de suite sur l'argument ontologique de Descartes et ne sortit pas de ce domaine. Ces entretiens oraux furent suivis d'une longue discussion écrite, dans des lettres composées en forme de syllogisme. Au cours de cette dispute amicale, Leibniz propose deux modifications à apporter au raisonnement cartésien. L'une consiste à purger la preuve ontologique de «l'inutile» notion de perfection et à la réduire à ceci: tout être dont l'essence contient l'existence, existe nécessairement; Dieu est un être dont l'essence contient l'existence; donc Dieu existe nécessairement. L'autre consiste à la compléter par la démonstration de la possibilité d'un être, dont l'essence contient l'existence. Au début de la discussion, Eckhard ne voyait pas le besoin de ces modifications et argumentait surtout pour se défendre d'admettre la seconde [5]; mais, pressé par les raisons de Leibniz il inclina peu à peu à en

(1) B. 2, I, 530 L. à J. Gallois — oct. 1682.

(2) G. B. 602 L. à Huygens (3) 13. X. 1690; v. Gm. II, 52.

(3) B. 2, I, 305 L. par Molanus à Eckhard — avril 1677; B. 2, I, 310 Eckhard par Molanus à L. — avril 1677.

(4) B. 2, I, 311—314: *Colloquium cum D. Eccardo professore Rintelensi Cartesiano praesente D. Abbatis Molani fratre* — Avril 1677.

(5) B. 2, I, 312 — (5) 15. IV. 1677: «Ideam Entis perfectissimi .... dari ex eo patet, quia intelligitur, neque enim quisquam posset de Ente perfectissimo cogitare, nisi eius conceptum vel ideam haberet».

reconnaître la nécessité ; et il finit par se décider à entreprendre lui-même la démonstration exigée par son interlocuteur. Pour lui faciliter la tâche, Leibniz lui indiqua qu'à son avis il aurait à prouver tout d'abord cette thèse : l'existence est une perfection ; puis à démontrer celle : l'être infiniment parfait n'implique pas contradiction [1].

C'est bien ainsi, en effet, que procède Eckhard. Il essaye en premier lieu de démontrer que l'existence est au nombre des perfections. Les philosophes, dit-il, identifient ordinairement la perfection avec l'être [2], et ils ont raison, car être réellement, positivement, c'est constituer quelque chose de parfait. Si l'être s'identifie avec la perfection, l'existence s'identifie aussi avec elle, puisque l'être et l'existence ne diffèrent pas. En vain argueraît-on ici d'une hypothétique différence entre l'essence et l'existence ; car il faut, au contraire, affirmer leur identité. L'essence possible est la même chose que l'existence possible, et l'essence actuelle n'est pas différente de l'existence actuelle ; autrement, il faudrait dire que l'essence possible ne s'identifie pas avec l'essence actuelle, ou que l'essence diffère réellement d'elle-même. L'existence s'identifie donc avec l'essence ; et par conséquent l'existence est du nombre des perfections [3].

Eckhard démontre ensuite que l'idée de l'être infiniment parfait n'implique pas de contradiction. La contradiction existe là où il y a deux concepts soi-disant unis dont l'un annihile ou détruit l'autre ; par exemple, dans l'idée d'un carré trilatéral, l'idée de

---

(1) B. 2, I, 313 — 9. IV. 1677 : «Dixi ego in hac divinae existentiae demonstratione duo esse consideranda, unum an Ens perfectissimum non implicet contradictionem, alterum posito quod Ens perfectissimum non implicet contradictionem, utrum existentia sit ex numero perfectionum» : Leibniz prétendut à purger l'argument ontologique du concept de perfection, en réalité ce concept était inséparable de son raisonnement. Voir à ce sujet un bon exposé dans la troisième partie : De perfectionis cum ente *conjunctione, de la thèse intitulée : De perfectione apud Leibnizium, et publiée* par L. Mabilleau à Paris en 1881.

(2) B. 2, I, 317 Eckhard à L. (9) 19. IV. 1677.

(3) B. 2, I, 318 Eckhard à L. (9) 19. IV. 1677 : «Etenim si ens, positivum, reale, inter se non differunt, quis negabit existere esse perfectionem».

carré exclut l'idée de triangle [1]. La notion d'un être infiniment parfait comprend l'idée d'être et l'idée de parfait; or, il a été démontré que l'être et la perfection ne sont pas différents. L'être infiniment parfait est un être pur, sans mélange de néant; et le néant seul peut être contradictoire à l'être. L'être infiniment parfait, ne participant pas au néant, est d'une simplicité absolue qui exclut toute contradiction. Oser affirmer que la notion d'absolument simple est contradictoire, serait violer le principe d'identité, car ce serait dire que cette notion est à la fois absolument simple et composée [2].

Cependant, ce raisonnement ne satisfait pas Leibniz. Il reproche d'abord à Eckhard sa définition de la perfection. La perfection, remarque-t-il, n'est pas simplement l'être ou la réalité, mais le degré ou la quantité de l'être, de la réalité [3]. L'autre objection de Leibniz est plus grave: elle vise le point essentiel du raisonnement d'Eckhard, à savoir: la simplicité absolue de l'être tout parfait. Le concept de l'être suprême, explique-t-il, se compose de «esse» et de «nihil non esse, seu omnia esse»; par conséquent, il n'est pas absolument simple. De plus, si le plus parfait veut dire le meilleur, alors rien ne s'oppose à ce que l'être le plus parfait puisse participer au non-être [4].

Embarrassé par ces difficultés, Eckhard ne put s'en tenir à sa première échappatoire: «omnia esse» ne veut pas signifier un agglomérat, et l'être le plus parfait ne veut pas dire le meilleur, mais l'être pur [5]. Il entreprit une longue démonstration pour faire voir qu'il y a un concept absolument simple, qui contient en lui toute la réalité. Ce concept n'est autre, dit-il, que celui de l'être absolument parfait, ou de l'être en soi, ou de l'être néces-

(1) B. 2, I, 318 Eckhard à Leibniz (9) 19. IV. 1677.
(2) B. 2, I, 319.
(3) B. 2, I, 363; v. B. 2, I, 322 L. à Eckhard 1677.
(4) B. 2, I, 323 L. à Eckhard 28. IV. 1677.
(5) B. 2, I, 336 Eckhard à L. 28. IV. 1677.

saire. Or, l'être existant de soi-même peut se déterminer à tout ce dont il est capable, car il n'a aucune autre cause de ce qui est en lui que soi-même [1]. L'être pouvant se déterminer à tout ce dont il est capable, n'est pas contradictoire. Nous concevons l'être «par un autre» ou contingent avec la même clarté que l'être «en soi» ou nécessaire [2]; si l'on disait que l'être nécessaire ou l'être en soi implique contradiction, il faudrait en dire autant de l'être contingent.

La faculté de se déterminer «de soi» à tout ce dont l'être suprême est capable, n'est pas contradictoire avec l'être; car nous constatons une auto-détermination dans notre volonté, sans pourtant trouver là une contradiction. Or, si l'auto-détermination n'est pas contradictoire dans un être imparfait, elle ne saurait l'être, à plus forte raison, dans l'être infiniment parfait. Ce dernier n'est pas matériel, car la matière, étant passive, ne peut pas se déterminer à quelque chose, ni au mouvement, ni à la figure. C'est un esprit, et il possède toutes les réalités qui conviennent à un esprit. L'idée de l'esprit absolument parfait n'implique pas de contradiction, car elle n'est pas composée de deux concepts dont l'un détruit l'autre [3].

Il est vrai que l'esprit infini est doué d'intelligence et de volonté; mais ni l'une, ni l'autre n'impliquent contradiction. Comprendre quelque chose, ou en comprendre plusieurs par un seul acte de l'intelligence, ce n'est pas contradictoire; car à l'intellection ne s'oppose que la non-intellection. Ainsi, l'intellection, par laquelle l'être suprême conçoit tout, n'implique pas contradiction. Il faut en dire autant de la volonté: par l'acte de sa volonté, l'être absolument parfait veut et peut tout [4]. Or, pouvoir tout faire ne répugne pas à l'être en soi; ce qui serait incompatible avec lui, c'est le non-pouvoir ou l'impuissance. L'impuissance n'est pas

(1) B. 2, I, 339 Eckhard à L.
(2) B. 2, I, 338 Eckhard à L.
(3) B. 2, I, 343; v. B. 2, I, 342 — mai 1677.
(4) B. 2, I, 348 — mai 1677, et 349.

dans l'être absolument parfait ; par conséquent l'acte de la volonté de cet être n'implique pas contradiction. D'autre part, en Dieu la volonté ne s'oppose pas à l'intelligence, car «Deus est voluntas intelligens et intellectus volens» ; Dieu agit par un acte simple ; l'intelligence et la volonté ne diffèrent pas en lui [1]. L'esprit suprême est donc absolument simple ; par suite, il n'implique pas contradiction ; en d'autres termes, il est possible. Ainsi la possibilité de Dieu se trouverait prouvée.

A ce raisonnement à priori, Eckhard en ajoute un autre à postériori. Il savait en effet que Leibniz exigeait cette double démonstration de la possibilité de Dieu. La preuve à posteriori nous amène directement à l'existence de Dieu ; l'existence étant prouvée, la possibilité sera prouvée par le fait même [2]. L'argumentation à posteriori d'Eckhard s'appuie sur l'existence de notre âme ou de nous-mêmes en général, et sur l'existence du monde créé. Le premier point d'appui est irréfutable, car personne ne peut douter de son existence. Or, nous existons, mais nous ne tenons pas l'existence de nous-mêmes : nous existons par un autre. Puisque nous sommes des substances, notre cause doit elle aussi être une substance ; et puisque nous existons actuellement, il faut que la substance qui nous donne cette existence soit aussi actuellement. Cette substance, c'est Dieu [3].

Le second raisonnement est analogue au précédent, mais sa valeur probante n'est pas grande, car les sceptiques doutent de l'existence du monde [4]. Pour ceux qui n'en doutent pas, il est évident que l'existence actuelle de ce monde exige une cause actuelle, puisque le monde n'a pas en lui-même sa cause [5]. Cette cause qui donne l'existence au monde, c'est Dieu.

---

(1) B. 2, I, 355.
(2) G. IV, 425 — 1684 ; v. G. IV, 577 ; G. II, 63.
(3) B. 2, I, 356, 357, 358, 359.
(4) B. 2, I, 357.
(5) B. 2, I, 360.

A la fin de son raisonnement Eckhard déclare qu'il n'a fait que suivre les principes de Descartes en démontrant ce qui y était démontrable [1].

Notre philosophe n'approuve qu'en partie les argumentations d'Eckhard [2]. Son correspondant a soutenu que nous concevons d'une manière claire et distincte l'être et la perfection suprêmes, et que cette clarté et distinction excluent toute contradiction. Nous concevons clairement la vitesse et l'idée du plus grand, réplique Leibniz, mais malgré cela, la plus grande vitesse implique contradiction ; reste donc à prouver que l'être et la suprême perfection s'accordent. Il montre ensuite comment Eckhard admet sans preuve que l'Être en soi et l'être contingent sont également clairs, et que ce qui est au suprême degré est toujours plus simple que ce qui n'y est pas. S'il en était ainsi, répond-il, la plus grande vitesse serait plus simple que toute autre vitesse, ce qui est un paralogisme [3]. Eckhard n'a donc pas réussi à démontrer la possibilité de Dieu ; il a ignoré le secret de cette démonstration, qui consiste dans la véritable analyse.

Ces objections n'empêchent pas Leibniz de louer Eckhard pour s'être affranchi de l'étroitesse de Descartes et des autres cartésiens, et avoir entrepris de prouver la possibilité de Dieu. Mais il se refuse à voir avec lui, dans son raisonnement, un développement naturel des principes cartésiens ; tout ce qu'il y a de juste, croit-il, dans les considérations eckhardiennes, s'écarte de ces principes : «quod a Te hoc loco factum est, non pro cartesiano a me haberi sed pro Tuo» [4].

Retenons du moins de tout ceci qu'Eckhard comme Tschirnhaus, après avoir refusé de reconnaître l'imperfection de l'argument cartésien, a fini, sous la poussée de la critique de Leibniz, par admettre qu'il y avait lieu de démontrer la possibilité de Dieu ;

(1) B. 2, I, 361.
(2) B. 2, I, 363 L. à Eckhard 364 — 1677.
(3) B. 2, I, 364, 635.
(4) B. 2, I, 365, 361, n° 112.

puisque, comme Tschirnhaus encore, il a entrepris la démonstration exigée par notre philosophe.

La conception leibnizienne a influencé de même Isaac Jaquelot (+1708), prédicateur français à la cour de Berlin. Jaquelot était connu à l'époque par ses écrits concernant les démonstrations cartésiennes de l'existence de Dieu. Leibniz a connu son premier ouvrage: *Dissertation sur l'existence de Dieu par la réfutation du système d'Epicure et de Spinoza* [1], publié à la Haye en 1697, puis il a lu ses autres écrits parus en 1701 et 1703 dans différentes revues [2]. En 1702, les deux philosophes se sont rencontrés à Berlin. La discussion qu'ils ont eue alors et qui s'est poursuivie par correspondance porta principalement sur la preuve ontologique de Descartes.

Jaquelot, voulant d'abord justifier l'argument cartésien, le présenta sous différentes formes et s'efforça de montrer que l'existence de Dieu en résulte nécessairement. Pour donner à son raisonnement plus de rigueur, il le fit tenir en une série de syllogismes [3]. Leibniz le suit pas à pas, en ne cessant d'insister sur la nécessité de prouver la possibilité de Dieu pour pouvoir conclure à son existence. Devant la fermeté de cette attitude Jaquelot s'apprête à fournir la démonstration exigée. Voici comment il procède: «Si l'Être tout parfait est possible.... il doit exister nécessairement. Or.... la clarté d'une idée comporte nécesairement en soi sa possibilité». La mineure peut se «prouver de plusieurs manières», qui se réduisent à deux: on peut prouver la possibilité, soit par la clarté de l'idée, soit par les êtres contingents.

La clarté nous dit que 2 et 2 font 4 [4]; elle nous fait voir dans l'idée du cercle que toutes les lignes droites tirées du centre à la

(1) G. III, 133 L. à H. Basnage — févr. 1679.
(2) G. III, 439.
(3) G. III, 442 Jaquelot à L. — 20. XI. 1702: prend la plume «pour mettre quelques arguments en forme».
(4) G. III, 448.

circonférence sont égales; c'est elle qui nous montre que la plus grande vitesse et un triangle carré sont contradictoires [1]. De même «il est.... clair que l'idée d'un être absolument parfait contient l'idée d'une existence nécessaire», car «l'idée de l'Être absolument parfait n'implique point contradiction. S'il y avait de la contradiction, elle se trouverait dans le sujet: Être, ou dans l'attribut: avoir toutes les perfections [2]. Quand on augmente les perfections, on augmente la réalité du sujet; et quand on donne au sujet toutes les perfections, on obtient l'idée d'un être nécessaire. Par conséquent l'être nécessaire n'implique pas de contradiction: il est possible [3].

Tel n'est pas l'avis de Leibniz. Il affirme que «de la possibilité se doit conclure la clarté, car la possibilité de la chose est la véritable marque qu'on en peut avoir une idée claire et distincte». La clarté n'est pas un critère de la vérité, car «ce qui paraît clair à l'un ne le paraît pas à l'autre» [4]. Très souvent on prend pour véritable une prétendue clarté. Pour éviter cette erreur, il importe donc toujours de prouver que la clarté de l'idée est véritable et distincte; or «la clarté de l'idée distinctement connue n'est autre chose que la connaissance de la possibilité» [5]. Les géomètres observent soigneusement ce principe; on les voit s'attacher à démontrer des vérités qui paraissent claires, parce qu'ils veulent les rendre distinctes «objectivement», par le moyen des preuves [6]. Il est vrai qu'ils tirent des conséquences des idées de triangle ou de cercle, mais la clarté de ces idées est connue distinctement, en d'autres termes, on connait la possibilité de ces idées.

---

(1) G. III, 451 n° 5—6.

(2) G. III, 449 n° 1—2.

(3) G. III, 450, n° 3: «plus je conçois de perfection dans un sujet, plus j'y trouve d'être et de réalité.... Il s'ensuit qu'en .... lui donnant toutes les perfections, je fais ou je me forme l'idée d'un être nécessaire, bien loin de me former l'idée d'un être impossible».

(4) G. III, 449, n° 1—2.

(5) G. III, 451—452.

(6) G. III. 453 (i).

Ainsi la possibilité de la chose est antérieure à la clarté de l'idée» [1],et on ne peut pas expliquer celle-là par celle-ci.

La seconde manière de démontrer s'appuie sur une double constatation, à savoir qu'il y a des êtres contingents, et que ces êtres n'ont pas en eux-mêmes la cause de leur existence, mais la requièrent nécessairement d'ailleurs. A supposer que cette cause soit contingente, elle aussi, elle exigerait à son tour une cause, car tout être contingent en exige nécessairement une; il doit donc y avoir des Êtres absolus. Mais les êtres ne sont pas tous nécessaires, car l'expérience nous fait voir qu'il y a des êtres contingents. Or, ces derniers postulent un Être nécessaire [2]; et les diverses perfections qu'on trouve en eux requièrent une cause douée de toutes ces perfections au plus haut degré. Il est évident que l'Être absolu possèdant en lui toutes les perfections, existe; par conséquent, il est possible [3].

Ce raisonnement paraît très solide, à Leibniz, «pour achever la démonstration cartésienne d'une manière absolue et géométrique». Si en effet, l'Être nécessaire en soi était impossible, tous les êtres contingents le seraient aussi; et il n'y aurait rien de possible, ni rien d'existant. Puisqu'il y a des êtres contingents, il faut qu'existe l'Être nécessaire et que celui-ci soit possible [4]. Notre philosophe revient très souvent dans ses écrits [5] sur cette manière de démontrer la possibilité de Dieu, adoptée ici par Jaquelot.

Il y a un point intéressant dans l'attitude de notre philosophe à l'égard de preuves cartésiennes de l'existence de Dieu. Nous avons vu que Descartes a présenté trois démonstrations différentes; Leibniz discute presque exclusivement celle qu'on appelle

(1) G. III, 452 (f, e).
(2) G. III, 450 n° 3.
(3) G. III, 454.
(4) G. III. 444 et 450 L. à Jaqu.; v. G. IV, 406.
(5) G. VII, 310: *Specimen inventorum; v. Jagodinsky: Summa rerum,* p. 32 — 1676.

ontologique. Des deux autres, nous ne trouvons aucune mention directe dans ses écrits composés avant 1677. En 1677, Eckhard lui parle d'une manière générale de deux preuves cartésiennes basées: l'une sur la considération de la nature de Dieu, l'autre sur son idée [1]; une année plus tard, Leibniz écrit à la princesse Elisabeth que Descartes «donne deux manières de prouver l'existence de Dieu»; et à côté de la preuve ontologique, il mentionne celle qui conclut de l'idée de l'être infini à l'existence de la cause infinie de cette idée [2].

En 1679, il analyse les démonstrations en forme géométrique, exposées dans les *Méditations Métaphysiques,* mais il ne pousse que jusqu'au second argument et à cet endroit il laisse tomber la plume [3]. C'est seulement lorsqu'il écrit ses remarques sur les *Principes philosophiques* de Descartes qu'il nous parle des trois arguments de ce philosophe. Il observe que l'élément essentiel de ces trois preuves, c'est l'idée dé Dieu qui est dans l'esprit; et que par conséquent un défaut principal leur est commun, à savoir le manque constant d'une démonstration de la possibilité de Dieu [4]. Le peu d'intérêt que Leibniz a prêté aux autres preuves cartésiennes semble pouvoir s'expliquer par ce fait que les objections opposées à l'argument ontologique visaient également les deux autres; et surtout parce que la preuve ontologique est par excellence géométrique et à priori, tandis que les deux autres s'appuient plutôt sur la causalité. Dans le premier cas on analyse la définition de Dieu et on en tire l'existence, comme on déduit de l'idée du triangle que la somme des trois angles forme deux droits; tandis que dans les deux autres cas on se base, tantôt sur l'existence de l'idée de l'être infini, tantôt sur notre propre existence pour en chercher la cause efficiente suprême. Il faut ajouter à tout cela

(1) B. 2, I, 361.
(2) B. 2, I, 435 L. à Elisabeth 1678.
(3) B. 2, I, 475—477.
(4) G. IV, 359—360 — art. 14, 18, 20.

l'importance donnée à l'argument ontologique par les discussions dont il a été l'objet durant des siècles, depuis saint Anselme.

De ce que Leibniz ne parle au début que d'une seule démonstration cartésienne on ne peut pas conclure qu'il ignorait les deux autres. Cependant encore en 1675 notre philosophe avoue n'avoir pas lu d'une manière systématique les écrits cartésiens, et affirme que ce qu'il en connait ne lui vient «que de la lecture de quantité de livres écrits.... familièrement» sur Descartes [1]. Peut-être les livres dont il profitait n'attiraient-ils son attention que sur la preuve ontologique et laissaient-ils de côté les deux autres.

Le même cas se reproduit lorsqu'il s'agit de la démonstration mise par Descartes en forme mathématique [2]. Leibniz commence à en parler vers 1679 et y revient ensuite à plusieurs reprises. Ses réflexions à ce sujet sont brèves et générales, sauf une seule dans laquelle il entreprend une analyse et une critique plus ample; c'est ce qu'il fait dans la lettre adressée le 22 Juin 1679 à Malebranche [3]. Cependant cette critique n'est achevée qu'en ce qui concerne la première preuve, et elle n'est que commencée au sujet de la seconde. Descartes, au dire de Leibniz, n'expose qu'un raisonnement tout à fait imparfait, car «il n'a peut-être jamais eu moins de succès» que lorsqu'il a entrepris cette démonstration.... [4]; «aussi peut-on dire qu'il y a très mal réussi» [5]. De sorte que, si on voulait soutenir que Descartes prenait ce raisonnement pour une démonstration véritable, on ferait injure à son génie [6].

---

(1) B. 2, I, 247 — 1675.

(2) A. T. VII, 160: «*Rationes Dei existentiam et animae .... probantes more geometrico dispositae*».

(3) B. 2, I, 475—477.

(4) G. VI, 349 (note) — juillet 1712; v. G. IV, 326; Cout. op. 178, 192, 343.

(5) G. IV, 320 — 1693.

(6) G. VII, 324.

Comment Descartes a-t-il pu entreprendre une telle démonstration ? Leibniz se refuse à croire que ce soit de sa propre volonté et soutient qu'il y a été «poussé par les persuasions du père Mersenne» [1] et par les importunités de ses autres amis [2]. «On remarque.... qu'il a eu de la peine à s'y résoudre et à le faire» [3], car il n'a connu ni la véritable méthode de démontrer, ni l'art d'appliquer cette méthode aux sciences abstraites et «aux matières métaphysiques» [4], où l'on est privé du secours des données sensibles. Or, dans ces domaines abstraits «il faudrait que la rigueur employée dans la forme du raisonnement et dans les définitions exactes des termes suppléât au manquement» [5] de l'expérience sensible.

En effet, les démonstrations cartésiennes rédigées en ordre géométrique et placées à la fin de ses réponses aux deuxièmes objections [6], n'ont de rigueur ni dans la forme du raisonnement, ni dans les définitions [7].

«A l'égard des définitions dont il s'y sert», il faut rappeler «cette remarque générale qu'on ne peut pas faire de démonstrations exactes sans être assuré que les définitions qui servent de base à ces démonstrations, sont possibles» [8]. Or, Descartes ne s'est pas donné la peine d'analyser ses définitions et ne s'est pas préoccupé de prouver qu'elles étaient possibles. Voilà le défaut capital de tout son raisonnement.

---

(1) Cout. op. 178 en 1686; v. G. IV, 326; G. IV, 469 — 1694.
(2) Cout. op. 192, 343.
(3) G. IV, 320: *La vie de Descartes*, 1693.
(4) G. VI, 349.
(5) G. IV, 326.
(6) Il est à noter que Leibniz, très probablement par mégarde, a écrit: «à la fin de sa réponse aux troisièmes objections», au lieu d'écrire: «à la fin de sa réponse aux deuxièmes objections».
(7) G. VI, 349 (note) — juillet 1712: La rigueur dans la forme du raisonnement et dans les définitions exactes.... «Mais l'on n'y voit ni l'une ni l'autre».
(8) B. 2, I, 475 L. à Malebranche le 22. VI. 1679.

Pour ce qui est des postulats cartésiens, Leibniz déclare qu'il n'est pas nécessaire» de les examiner, car ils «n'entrent pas dans la démonstration ne servant qu'à préparer l'esprit» [1].

Ensuite il en vient aux axiomes, en commençant par critiquer le deuxième, d'après lequel le moment présent ne dépend point du moment passé [2]. Cet axiome, dit-il, «a besoin de démonstration; car posant une fois qu'une chose existe, elle ne cessera pas d'exister sans quelque nouvelle raison». Le quatrième axiome, aux termes duquel toute perfection d'une chose se trouve dans sa cause première, n'est pas prouvé non plus. On pourrait y faire entrer la notion de la cause première, «pourvu qu'il y en ait une», «car s'il y avait un progrès des causes à l'infini, il n'y aurait point de cause première». Si cette difficulté peut être soulevée, c'est uniquement parce que le deuxième axiome n'est pas démontré. Le septième axiome: «Res cogitans si noverit cogitationes quibus careat, eas sibi statim dabit si sint in sua potestate» n'est pas complet; il est nécessaire d'y ajouter «cette limitation»: «si noverit esse perfectiones ac in sua potestate esse, ac denique se illis carere» [3]. Ainsi, pour que l'être pensant puisse se donner des perfections qu'il ne possède pas, il ne suffit pas qu'il les connaisse; il faut en outre qu'il ait le pouvoir de le faire [4]. Le neuvième axiome soutient qu'il est plus difficile de produire et de conserver la substance que les accidents [5]. Il dépend strictement du deuxième, or dans ce deuxième axiome il n'est pas prouvé que conserver une chose veut dire la créer continuellement; «par conséquent» le neuvième axiome «souffre la même difficulté». Le dixième prend «pour accordé que l'existence nécessaire et l'exis-

(1) B. 2, I, 476.
(2) A. T. VII, 165, 166.
(3) B. 2, I, 476.
(4) A. T. 165.
(5) A. T. 166.

tence parfaite ne sont qu'une même chose», sans se donner la peine de l'expliquer.

«Passons maintenant aux démonstrations mêmes»: la première conclut de la seule considération de la nature de Dieu à son existence. Elle donne lieu à deux difficultés. L'une est celle qu'on a indiquée à propos du dixième axiome: l'existence nécessaire est identifiée sans preuve avec l'existence parfaite; l'autre résulte de ce que Descartes «se sert de la définition de Dieu pour prouver que cette définition est possible». Il ne suffit pas de dire: «il y a une idée de l'être parfait, puisqu'on pense à cet être; donc il est possible»; car «on dirait par la même raison, qu'il y a une idée du plus grand nombre et qu'on peut penser à lui», et cependant nous voyons qu'un tel nombre implique contradiction. Certes, Descartes, «dans sa réponse aux deuxièmes objections dans le second article», soutient que le plus grand nombre «numerus maximus» ne répugne pas, mais il se trompe gravement, car, si le plus grand nombre des unités est possible, le plus grand des chiffres pairs l'est aussi, et l'infini des nombres pairs est plus grand que l'infini des unités; on peut donc toujours avoir un infini plus grand que l'autre, ce qui montre que le nombre le plus grand est impossible.

«Il est vrai qu'il y a des raisons» qui nous permettent «de distinguer.... les infinis impossibles, comme le nombre et le mouvement et autres choses semblables, de l'être souverainement parfait; mais il faut des raisonnements nouveaux et assez parfaits pour s'en assurer»; et ceux-ci ne se trouvent pas chez Descartes.

«La deuxième preuve de l'existence de Dieu est imparfaite» [1]. C'est par cette proposition que se termine la lettre de Leibniz à Malebranche, sans que nous soit donnée la raison de cette brusque interruption. Pour la suite, il nous manque des détails, mais le principal y est: les démonstrations cartésiennes n'ont jamais

(1) B. 2, I, 476, 477.

été aussi faibles que lorsque leur auteur a voulu leur donner la forme mathématique [1].

Toutes ces considérations sur l'attitude de Leibniz à l'égard des arguments cartésiens nous font voir que partout, avec la même fermeté, notre philosophe montre, tantôt l'imperfection totale de la preuve à priori de Descartes, comme au début de sa carrière, tantôt son imperfection partielle, plus tard, en exigeant la démonstration de la possibilité de Dieu, comme un supplément nécessaire à cette preuve.

* *
* *

Nous avons vu que Spinoza a mis en ordre géométrique les *Principes philosophiques de Descartes* [2]. Ses démonstrations concernant l'existence de Dieu ne diffèrent pas beaucoup de celles que Descartes a placées à la fin des Réponses aux deuxièmes objections dans les *Méditations Métaphysiques* [3]. Nous pouvons donc connaître à priori le jugement de Leibniz sur une partie des preuves que Spinoza, dans la mesure où celles-ci ne sont que des emprunts ou des imitations. Les remarques générales faites par Leibniz à plusieurs reprises au sujet des «*Principia philosophiae more geometrico demonstrata* confirment cette supposition.

Spinoza, remarque Leibniz vers 1677, était «homme d'une profonde méditation» et avait «le talent de s'expliquer nettement»; aussi s'aperçut-il sans peine qu'il est difficile d'expliquer clairement les principes cartésiens. Pour y arriver, il n'a vu, semble-t-il, d'autre moyen que «de réduire les discours de cet auteur en

(1) G. IV, 320: *La vie de Descartes*, 1693.

(2) C. G. I, 141: *Principia philosophiae more geometrico demonstrata*; v. B. 2, I, 388 L. à Conring — janv. 1678: «Cartesius aggressus est demonstrare existentiam Dei et immortalitatem mentis nostrae, eiusque ratiocinationes in formam mathematicam redegit B. Spinoza».

(3) A. T. VII, 160.

forme de démonstration rigoureuse». C'est ce qu'il a fait dans son livre intitulé : *Renati Descartes principia philosophiae* [1]. L'ouvrage a été bien reçu partout : et «il faut avouer que cet auteur a eu quelques pensées belles et profondes, mais il y en a d'autres si brouillées et si éloignées de la clarté des mathématiciens, qu'on ne sait que dire» [2]. Il a commis ces fautes parce qu'il «est allé trop vite» dans ses raisonnements ; il s'est contenté de donner à ses arguments la rigueur extérieure, sans envisager leur précision et leur certitude intérieures [3]. Voilà pourquoi Leibniz a pu dire dans une lettre adressée à Burnett en 1699 que Spinoza n'a pas eu plus de chance que Descartes dans la manière géométrique de démontrer [4].

Mais notre philosophe ne s'est pas restreint à ces remarques générales. Le livre de Spinoza l'intéressait tellement qu'il ne manqua pas de l'annoter et de l'analyser à plusieurs reprises, de sorte que, selon la remarque de Louis Stein [5], l'ensemble des annotations dépassa par son ampleur l'œuvre elle-même.

Un échantillon de ces notes marginales, publié par Stein [6], montre Leibniz critiquant tour à tour les définitions, le raisonnement sur le principe : «je pense, donc je suis», les axiomes et les démonstrations.

Il juge les deux premières définitions vagues et inexactes. Spinoza, après Descartes, identifie, dit-il, la pensée avec tout ce

---

(1) Baruzi, *Leibniz*, p. 229—230 publie un Inédit (de 1677).

(2) Cout. op. 179, vers 1686 ; v. la p 121, note 2. (de n. l.).

(3) Baruzi, *Leibniz*, p. 229—230 ; v. Cout. op. 344 : *Elementa Rationis* 1686.

(4) G. III, 259.

(5) Stein : *Leibniz und Spinoza*, p. 280 : «Leibniz zu neunzig Seiten dieses Jugendwerks des Denkers mehr als hundert Randglossen gemacht hat .... allseitig und grundlich er das Studium .... des minderwerthigen Erstlingswerkes betrieben hat».

(6) Stein, Leibniz und Spinoza, p. 355 : *Marginalnoten zu Spinozas Erstlingswerk*, ces annotations ne sont pas datées. A ce sujet, il faut dire avec Stein qu'elles ont été composées après 1678 puisque Leibniz y parle d'*Ethica de Spinoza*.

qui est en nous et dont nous avons une conscience immédiate ; et d'autre part il identifie la pensée avec les idées. Or nous avons une conscience immédiate des facultés de l'âme, qui ne sont pas des pensées ; et il n'est pas vrai que toute pensée soit une idée, puisque souvent nous pensons à des notions incompatibles, à des chimères. La cinquième définition, ajoute Leibniz, manque de clarté. La substance y est prise pour une chose qui contient en elle-même, comme dans leur sujet, les attributs. Or il y a des attributs qui contiennent immédiatement d'autres attributs, mais ils ne sont pas pour cela des substances [1].

Pour ce qui est des postulats, Leibniz approuve Spinoza de les négliger comme inutiles. Il est vrai que les géomètres en utilisent partout, mais leurs postulats ont un autre sens.

Le principe : «je pense, donc je suis», est un exemple de clarté et de distinction. Cependant la conscience de notre existence n'est pas nécessaire pour que nous puissions connaître avec certitude les autres vérités ; nous pouvons en particulier avoir la certitude de l'existence de Dieu sans penser à notre propre existence. Leibniz loua chez Spinoza la préoccupation d'appuyer les arguments en faveur de l'existence de Dieu sur des axiomes aussi clairs et distincts que le principe : «je pense, donc je suis» [2] ; mais il estime que les axiomes allégués par le philosophe hollandais ne possèdent pas la force qu'il leur attribue ; il y voit les mêmes défauts qu'à ceux de Descartes.

Les démonstrations s'appuient sur les définitions et les axiomes. Si ces derniers ne sont pas exacts, les démonstrations sont nécessairement imparfaites. La proposition : «Dei existentia ex sola eius naturae consideratione cognoscitur» se basant sur le sixième axiome (Xème de Descartes), soutient que l'existence nécessaire est contenue dans le concept de Dieu. Or, ce n'est ni clair, ni démontré, mais purement supposé. Du reste, l'axiome admet seulement que toute chose contient en elle-même ou bien

(1) Stein, p. 356.
(2) Stein, p. 357.

l'existence possible, ou bien l'existence nécessaire. Dieu est-il simplement possible ou existe-t-il réellement? Spinoza ne le spécifie pas. Aussi, cet axiome est inutilisable et cette prétendue démonstration n'est qu'un paralogisme.

Le deuxième argument qui veut conclure de l'existence en nous de l'idée d'infini, à l'existence de Dieu, n'est pas plus parfait que le premier. Il s'appuie sur la deuxième et la huitième définitions, qui ne sont pas bien prouvées: il est vrai que nous pouvons penser à Dieu (VIIIème déf.), l'être souverainement parfait ou sans limitation, mais nous ne savons point si ce Dieu n'est pas une chimère, s'il est possible. Ainsi, de ce que nous pensons à Dieu, il ne résulte pas que nous en avons l'idée. Le fait que les hommes adorent Dieu, et que, pour l'adorer, il faut en avoir l'idée, ne résout pas la difficulté; car il suffit d'admettre que les hommes possèdent de Dieu une idée confuse pour expliquer cette adoration. Or, une démonstration rigoureuse suppose une idée distincte, et nulle idée n'est distincte si l'on n'est assuré qu'elle est possible. Par conséquent, faute de reposer sur la possibilité de l'idée de Dieu, le second argument n'a pas de valeur probante [1].

La troisième démonstration de Spinoza: «Dei existentia demonstratur ex eo quod nos ipsi habentes eius ideam existamus» n'est pas mieux réussie que les deux précédentes. Spinoza l'appuie sur le cinquième et le dixième axiomes, et sur deux lemmes. Mais, déclare Leibniz, ces deux axiomes sont défectueux, et les lemmes ne sont point prouvés. La démonstration reste donc imparfaite [2].

Après avoir lu ces critiques, on comprend la portée du «Nec felicior fuit Spinoza.... Cartesio» de la lettre à Burnett [3], et l'on

(1) Stein, p. 357: «Hic deceptio latet. Axioma 6 non dixerat existentiam necessariam in Dei conceptu contineri ...., sed hoc tantum: in omni re contineri existentiam possibilem vel necessariam, sed qui hanc alternativam admittit, non ideo admittit alterum membrum neque adeo concedit possibilem esse conceptum qui existentiam actualem necessariam involvat».

(2) Stein 358.

(3) G. III, 259 L. à Burnett 1699.

ne s'étonne pas de voir Leibniz écrire à Bourguet que Descartes et Spinoza «s'écartant de la rigueur de la forme dans leurs prétendues démonstrations métaphysiques, sont tombés dans les paralogismes [1].

Leibniz ne s'est pas contenté de donner son appréciation sur le *R. Descartes principia philosophiae more geometrico demonstrata:* les œuvres posthumes de Spinoza ont aussi retenu son attention [2]. C'est surtout dans l'*Ethique* que Leibniz trouva «quantité de belles pensées conformes» aux siennes [3]. Il étudia cet ouvrage de très près, la plume à la main, multipliant les remarques et les annotations [4] particulièrement à propos de la première partie qui est, comme on le sait, consacrée à l'étude de Dieu [5].

Il examine en premier lieu les définitions sur lesquelles Spinoza établit tout son raisonnement, mais loin de les blâmer toutes, il en approuve entièrement trois: la première, sur la cause en soi [6], la septième sur la liberté, et la huitième, sur l'éternité [7]. Cependant il critique à fond la définition de la substance (la troisième du groupe), et celle de Dieu, (la sixième), qui jouent le rôle principal dans les démonstrations de Spinoza; et il élève des objections contre les autres, qui ont pour objet la notion du fini (IIème déf.), de l'attribut (IVème déf.) et des modes (Vème déf.).

L'auteur de l'*Ethique* regarde la substance comme un être qui existe en soi et est conçu par soi. Cette définition est obscure,

---

(1) G. III, 592 L. à Bourguet 3. IV. 1716.

(2) Baruzi, *Leibniz*, p. 229—230:«On me mande qu'il a laissé quelques écrits pleins de sentiments assez extraordinaires»; et sur la page suivante, Leibniz dit que «Spinoza .... a travaillé de prouver des principes de M. Descartes par les démonstrations; je ne sais si les siennes seront meilleures».

(3) B. 2, I, 393 L. à Justel 14. II. 1678; v. Cout. op. 192.

(4) Ces remarques publiées chez Gerhardt I, 139, et chez Foucher de Car. *Descartes, Spinoza et Leibniz*, p. 223 (1679)?

(5) G. I, 139: *Pars prima de Deo.*

(6) G. I, 139 = F. de C.: *Desc., Spin. et Leibniz* 223—224.

(7) G. I, 140 = F. de C.: *Desc. Spin. et Leibniz* 226: «Has definitiones probo».

écrit Leibniz ; l'expression, l'être en soi, n'est ni claire, ni expliquée. Ensuite, on ne voit pas s'il faut soutenir que toute substance est ce qui existe en soi et est conçu par soi : «in se esse et per se concipi», ou bien s'il y a des substances qui existent en elles-mêmes «in se» et d'autres qui sont conçues par soi «per se concipiuntur». Si Spinoza voulait attribuer en même temps à toute substance les deux prédicats : «esse in se et per se concipi», il faudrait d'abord démontrer que cela est nécessaire ; en d'autres termes, il faudrait prouver que l'un entraîne nécessairement l'autre, de sorte que l'être en soi est aussi nécessairement conçu par soi. Spinoza ajoute que la substance est «ce dont le concept n'a pas besoin du concept d'une autre chose dont il doive être formé» ; mais il dit aussi que le concept de l'attribut est nécessaire pour se former celui de la substance, puisque, selon lui, l'attribut est ce que l'entendement conçoit de la substance, comme constituant son essence (IVème déf.). On voit qu'il manque ici une explication qui serait nécessaire [1].

Dans la sixième définition, Spinoza enseigne que Dieu est «l'être absolument infini, c'est-à-dire une substance constituée par une infinité d'attributs dont chacun exprime une essence éternelle et infinie». Au fond, il y a là deux définitions ; mais le philosophe hollandais n'a pas montré «que ces deux définitions sont équipollentes». Pour le faire voir, il faudrait prouver que les attributs qui constituent la substance divine sont compatibles entre eux, ou en d'autres termes que l'être qui a des attributs infinis n'implique pas contradiction. Sans cette démonstration, on peut toujours se demander comment la même essence simple peut être exprimée par plusieurs attributs différents, ou pourquoi un être simple comporte une pluralité de définitions. On voit dès lors combien cette définition manque de précision.

Les trois autres définitions ne sont pas moins obscures : on ne voit pas bien ce qu'est une chose finie (IIème déf.), ni de quels

(1) G. I, 139 : F. de C. : *Desc. Spin. Leibniz*, p. 223—224.

attributs il s'agit, ni enfin quelle est la différence entre l'attribut et le mode.

Pour ce qui est des axiomes spinoziens, Leibniz juge le deuxième et le septième superflus. Le premier: «tout ce qui existe, existe en soi-même, ou bien en autre chose», et le sixième: «l'idée vraie doit correspondre en tous points avec l'objet qu'elle exprime» sont obscurs, aussi longtemps que dans le premier on ne fixe pas «ce que c'est l'être en soi», et dans le sixième: «ce que c'est qu'une idée fausse». Seuls, les trois autres axiomes sont valables [1].

Ayant ainsi critiqué les définitions et les axiomes, Leibniz se rendait bien compte que le but principal de Spinoza était de disposer son raisonnement de manière à prouver que l'existence appartient «à la nature de la substance». La substance, se disait Spinoza, ne peut être produite par un autre; par conséquent elle est cause de soi; en d'autres termes son essence contient nécessairement l'existence. Cette conclusion étant admise, on peut ajouter: Dieu est la substance, donc il existe nécessairement. L'essentiel de ce raisonnement, nous le savons, se trouve dans le septième et le onzième théorèmes et dans leurs démonstrations. Leibniz lui oppose une argumentation qu'il qualifie lui-même d'«entièrement nouvelle» et d'«infaillible».

Contre la première preuve, notre philosophe se voit obligé de remarquer que le terme: la cause de soi «causa sui», dans la septième proposition, a un sens ambigu: tantôt il peut signifier «ce dont l'essence enveloppe l'existence, tantôt il a une signification vulgaire, qui veut dire que la substance se produit par elle-même» [2]. Il est vrai qu'on pourrait facilement remédier à cette ambiguité en faisant de la définition un axiome, et dire: «tout ce qui n'est pas par autrui est par soi, ou par son essence». Mais ce rai-

(1) G. I, 139: Définitions; 140: axiomes = F. de C.: *D. Sp. L.* 225—226.

(2) G. I, 143 = F. de C.: *D. Sp. L.* 233: «quam demonstrationem novam plane, sed infallibilem esse arbitror».

sonnement ne serait valable qu'à supposer que la substance puisse exister [1].

Ne pouvant être produite par autrui, il faut qu'elle existe par soi-même, et qu'elle existe nécessairement. Mais on ne pourra affirmer qu'elle existe nécessairement que lorsqu'on sera assuré qu'elle est possible. Donc, pour éviter toutes les difficultés, il importe de démontrer que la substance n'est pas contradictoire ou qu'elle peut être conçue. On peut le prouver sur la base de la proposition modale : «si rien n'est conçu par soi, rien non plus ne sera conçu par autrui, et alors rien ne sera conçu du tout» [2]. Pour montrer plus distinctement cette vérité, considérons ce qui suit : «dire que A est conçu par B, c'est dire que le concept de B est renfermé dans le concept de A, et dire que B est conçu par C, c'est soutenir que le concept de C est contenu dans le concept de B et par conséquent le concept de C sera renfermé dans le concept de A. Et ainsi de suite jusqu'au dernier». Si on affirme qu'il n'y a pas de dernier, il faut soutenir qu'il n'y a pas de premier non plus, car dans le concept d'une chose conçue par autrui, il n'y a que ce qui lui vient de cet autrui. Même si on voulait remonter à l'infini, la situation ne changerait point, et il faudrait conclure que «ou bien il n'y aura absolument rien dans le concept, ou bien il n'y restera rien qui ne soit conçu par soi». Ainsi est-il nécessaire de faire voir que l'être conçu par soi est cause de quelque chose, ou qu'il est en acte, ou bien qu'aucun autre être n'empêche son existence. Cela n'offre guère de difficulté : car l'expérience nous prouve l'existence de choses conçues par autrui, à plus forte raison, existe aussi ce par quoi elles sont conçues ; par conséquent l'être conçu par soi n'est pas seulement possible, mais il existe réellement et nécessairement. Cependant Spinoza sup-

---

(1) G. I, 143 = F. de C. : *D. Sp. L.* 232 : «Definitionem 1 in axioma .... convertat .... quicquid non ab alio est, id est a se ipso, seu ex sua essentia».

(2) G. I, 143 = F. de C. : *D. Sp. L.* 232 : «Demonstrari posse videtur ex eo quia si nihil per se concipitur, nihil etiam per aliud concipietur, adeoque nihil omnino concipietur».

posait tout cela, au lieu de le démontrer rigoureusement[1]; Il est donc «loin d'avoir employé une exactitude suffisante» [2] et de ce chef sa première, sa principale preuve de l'existence de Dieu demeure bien imparfaite.

La deuxième preuve n'est pas sans défaut non plus. Elle est basée sur ce principe que la non-existence d'une chose, aussi bien que son existence exige une cause. Or, poursuit Spinoza, il n'y a pas de cause de la non-existence de Dieu : pas de cause intérieure, car Dieu n'implique pas de contradiction ; pas de cause extérieure, car ou bien elle aurait la même nature et les mêmes attributs que Dieu, et alors ce serait Dieu, ou bien elle n'aurait rien de commun avec Dieu, et alors elle ne pourrait empêcher son existence.

Mais, remarque Leibniz, Spinoza n'a pas prouvé la non-contradiction de la nature de Dieu, bien qu'il ait affirmé sans démonstration qu'une telle supposition serait absurde ; et pour ce qui est de la cause extérieure, rien n'empêche qu'elle soit «de même nature que Dieu, en partie et non en tout».

La troisième démonstration n'est pas plus parfaite. Il est vrai qu'elle s'appuie sur ce fait certain que des êtres finis existent, mais ce qui vient dans la suite n'est ni clair, ni démontré. «Si l'être infini n'existait pas, écrit Spinoza, ces finis seraient plus puissants que l'Être infini» ; or il n'a pas prouvé que l'être infini n'implique pas contradiction ; s'il l'impliquait, sa puissance serait nulle. De plus, le terme employé : la puissance des êtres, n'est pas bien choisi. Dans l'argument, il s'agit de la force d'exister, et non pas de la puissance. Spinoza n'a prouvé que la puissance en général et la force d'exister sont une même chose [3].

---

(1) G. I, 144 = F. de C. : *D. Sp. L.* 236, propos. 11 : «Sed hoc supponit et substantiam necessario existere, quod ad prop. 7, non fuit satis demonstratum, et Deum esse substantiam possibilem, quod non aeque facile demonstratum est».

(2) G. I, 143 = F. de C. : *D. Sp. L.* 232 : «Vides quam longe alia sit opus ratiocinationes ad accurate probandam rem per se existentem».

(3) G. I, 144—145 = F. de C. : *D. Sp. L.* 236—237.

En dehors de quelques détails, la critique leibnizienne visait donc, dans tous les raisonnements de Spinoza, presque uniquement l'absence de preuves, de la possibilité. Il lui reproche cette lacune, soit qu'il s'agisse de la substance, de l'être en soi, de la cause de soi; soit qu'il s'agisse de Dieu lui-même. C'est là, selon lui, un défaut capital, qui fait que les raisonnements spinoziens sont pleins de paradoxes et de paralogismes [1]. Spinoza ne pouvait d'ailleurs faire autrement n'ayant pas connu la véritable rigueur et l'art de démontrer, comme nous l'avons déjà dit avec Leibniz [2]. Cet art exige de bonnes définitions, qui sont rares en général [3], et très rares chez lui. Seules, de bonnes définitions lui auraient permis d'éviter cette imperfection fondamentale, parce qu'elles assurent avant tout que l'objet défini est possible.

Puisque Tschirnhaus, dans sa lettre du 17 avril 1677, ne fait que résumer en forme les raisonnements spinoziens, il s'est sans aucun doute vu opposer la même critique. Cependant la réponse de Leibniz à cette lettre ne nous est pas parvenue.

*
* *

Nous savons que Leibniz a connu Weigel de très bonne heure. Dès que parut la démonstration weigelienne de l'existence de Dieu dans le *Speculum virtutum,* notre philosophe en a eu connaissance. Frédéric Adolphe Hansen s'adresse à lui en 1679 pour obtenir des renseignements sur elle et cinq mois plus tard lui-même en

(1) B. 2, I, 379 L. à Gallois — sept. 1677: «Spinoza ..... il a une étrange métaphysique, pleine de paradoxes»; v. Cout. op. 344 — 1686: «multa habet de Deo .... paradoxa»; B. 2, I, 393 — 4. II. 1678. Dans l'Ethica «Il y a des paradoxes»; B. 2, I, 413 L. à Tschirnhaus — mai 1678: «Spinoza .... nonnunquam paralogizat».

(2) Baruzi, *Leibniz* 230; v. B. 2, I, 413 — 1678: «a rigore demonstrandi abscessit»; G. III, 592 L. à Bourguet 3. IV. 1716; B. 2, I, 535 L. à Ernst Hessen v. Rheinfels (4) 14. VIII. 1683; v. a. p. 121, note 6. (de n. l.).

(3) B. 2, I, 380 L. à Gallois — sept. 1677: «des véritables démonstrations en métaphysique .... on n'en saurait avoir avant que d'avoir établi de bonnes définitions qui sont rares».

parle dans une lettre à l'auteur [1]. Plusieurs de ses écrits, comme la lettre à Seckendorf [2], le *Projet d'un art d'inventer* [3], la *Théodicée* [4], et principalement les *Animadversiones ad Weigelium* [5] témoignent de l'intérêt qu'elle présentait pour lui. Il voyait avec plaisir et approuvait les efforts de Weigel pour procéder à la manière mathématique; car, disait-il, «tout raisonnement exact est une sorte de calcul» [6]; mais il ajoutait que «l'art de démontrer» à la manière mathématique «les propositions de la métaphysique» exige «des précautions et une exactitude extrêmes» [7].

Selon notre philosophe, la preuve de Weigel mérite bien à être prise en considération [8]. Le principe sur lequel elle se base est juste: «la conservation divine est la création continue....; c'est une suite de la notion de l'être dépendant, puisqu'il ne dépend pas moins de Dieu au premier moment de son existence que dans tous ceux qui suivent» [9]. Les axiomes admis ici: «ce qui n'est rien n'a pas d'opération» et «du néant ne peut naître pour cette essence son existence», sont évidents tous deux, et l'on ne peut faire de reproche à la seconde observation, qui «affirme que l'existence du monde change toujours» [10].

Cependant il manque encore quelque chose à ces arguments pour qu'on puisse «leur donner le titre de démonstrations mathé-

---

(1) B. 1, II, 457 — 10. IV. 1679: Frédéric Adolphe Hansen (+ 1714) écrit de l'Angleterre à Leibniz: «Je voudrais que vous m'apprissiez un peu, s'il vous plaît, ce que c'est devenu la nouvelle démonstration de l'existence de Dieu de Weigelius, — je n'en ai rien appris depuis longtemps»; B. 2, I, 487 L. à Weigel — sept. 1679.

(2) B. 2, I, 547 L. à Seckendorf 26. VII. 1685.

(3) Cout. op. 179: *Projet d'un art d'inventer.*

(4) G. VI, 341—343, *Théod.*, nº 381, 382, 383, 384, 385.

(5) F. de C. n. op. 146—170.

(6) F. de C. n. op. 163.

(7) F. de C. n. op. 151.

(8) B. 2, I, 547 L. à Seckend. — juin 1685: La preuve de Weigel .... «mihi valde consideratu digna videtur».

(9) F. de C. n. op. 151.

(10) F. de C. n. op. 153.

matiques» [1]. Leibniz voudrait qu'on supplée à ce qui leur manque «pour achever et rendre parfaite la démonstration de l'existence de Dieu» [2]. A quels défauts fait-il allusion? La première observation, dit-il, est obscure et insuffisante; «obscure, parce qu'on n'a pas assez expliqué la différence entre l'essence actuelle et l'existence», insuffisante, car «de ce que l'essence demeurant sans changement, on suppose que la chose demeure la même; mais on n'en peut inférer que l'existence elle-même naisse à chaque instant de nouveau». Il est vrai qu'il suffirait de prouver le changement continuel de l'existence pour en conclure la nécessité de l'existence de Dieu. Mais de l'observation, on ne peut d'aucune manière inférer «qu'effectivement l'existence change toujours». Quant à l'affirmation au sujet de l'essence, soit qu'elle reste dans le même état, soit qu'elle n'y demeure pas, elle est inutile [3]. Car lorsqu'on pousse à fond l'analyse de cette observation, on se rend compte qu'elle se base sur le principe «que l'existence des choses de ce monde est une production nouvelle à chaque moment de la durée, en ce sens que les choses elles-mêmes sont annihilées et créées à chaque moment» [4]. Or, ce qu'on a érigé ici en principe, a le plus grand, «besoin de preuve puisque c'est le nœud de la difficulté». «Il est bien vrai que les modes de l'existence se renouvellent sans cesse, par des raisons de temps, de lieux ou de circonstances. L'être d'aujourd'hui est différent de celui d'hier.... Mais tous ces changements respectifs d'existence, tous ces modes divers ne prouvent point le changement de l'existence absolue, et

(1) F. de C. n. op. 161.

(2) F. de C. n. op. 150: «Fateor tamen in modo probandi Weigeliano mihi non nihil aquam haerere et desiderari adhuc nonnulla ad plenam et absolutam demonstrationem existentiae divinae hinc deductam»; v. B. 2, I, 547 L. à Seckendorf 26. VII. 1685: Dans la preuve de Weigel .... «tametsi nonnulla supplenda videri monuerim, quorum adhuc demonstrationem desiderabam».

(3) F. de C. n. op. 153.

(4) F. de C. n. op. 155.

surtout un changement tel, que la chose soit anéantie» [1]. Weigel sentait cette difficulté, mais au lieu de la résoudre par une démonstration en forme, il a donné à peine quelques courts éclaircissements dans les scolies, en soutenant que «le temps n'est autre chose que l'existence même des choses ou leur actualité, de sorte que l'existence meurt et se renouvelle avec le temps. Cette assertion, dit Leibniz, manque de preuve» et même il semble impossible d'en donner une preuve suffisante; car «si le temps et l'existence sont une même chose, on pourrait dire: il y a autant de temps que de choses, ou d'existences de choses; et alors ce qui existe simultanément n'existe pas dans le même temps». Ceci oblige à conclure que le temps diffère de l'existence des choses. Même de la supposition contraire, à savoir de l'identité du temps avec l'existence, il ne résulterait pas que le changement du temps anéantît les choses [2]. Si on accordait que les choses sont continuellement créées par un être stable, il ne s'ensuivrait point que leur créateur est celui du ciel et de la terre, l'unique cause de tout. Au contraire, on serait en droit d'admettre pour chaque série d'êtres une autre cause, ou au lieu de recourir aux causes dernières extérieures, on pourrait soutenir «que les essences mêmes se créent sans cesse des existences nouvelles», ou tout simplement «que l'existence présente emporte la future si rien n'empêche» [3]. Donc, pour pouvoir attribuer à cette preuve le titre de démonstration mathématique «il faudrait montrer que la créature sort toujours du néant et y retombe d'abord, et particulièrement il faudrait faire voir que le privilège de durer plus d'un moment par sa nature, est attaché au seul être nécessaire» [4].

Weigel n'attachait pas grande importance aux difficultés soulevées autour de son raisonnement. Leibniz trouve la raison de cette sorte d'indifférence, dans la confiance exagérée de Weigel en

(1) F. de C. n. op. 157.
(2) F. de C. n. op. 159.
(3) F. de C. n. op. 161; v. G. VI, 342, n° 383, *Théodicée.*
(4) G. VI, 343, n° 384.

la vérité du système des causes occasionnelles des cartésiens. Si Dieu seul faisait tout, les choses n'étant que des occasions, les choses ne seraient rien si elles n'étaient créées par Dieu à tout moment. Mais toute cette conception est fausse et ne peut servir de base à la démonstration de Dieu : « . . . . je ne l'approuve pas de tout point», dit-il, car «je pense que les créatures agissent, qu'elles ont une force d'action» [1].

Malgré les imperfections de la preuve weigelienne, Leibniz ne cesse de s'en préoccuper. L'ayant trouvée reproduite dans le livre : *Pro Veritate Religionis* par le duc de Buckingham, il explique à Seckendorf son intention de la perfectionner pour lui assurer un usage général. Le meilleur moyen de la compléter, c'est d'admettre que les accidents sont des modes de concevoir la substance. On pourrait alors soutenir avec exactitude que les substances ne durent pas, mais qu'elles sont créées à tout moment, l'une semblable à l'autre. Dieu seul serait exempt de l'annihilation continuelle ; car si tout devenait néant, aucun être n'existerait plus pour toute éternité, étant donné que le néant ne peut pas contribuer à produire l'être [2].

Nous avons vu que la démonstration philosophique de l'existence de Dieu élaborée par Klinger, ressemble beaucoup à celle de Weigel [3]. Leibniz s'est contenté de noter à son sujet, en marge de la *Demonstratio philosophica* de Klinger : «Replicae Erhardii Weigeli»[4]. Cette note peut signifier, soit que E. Weigel aurait trouvé là des répliques aux objections qui lui avaient été faites, ou bien que la démonstration de Klinger contient des répliques contre Weigel. Quoi qu'il en soit, le raisonnement de Klinger contient des thèses ou des précisions qui manquent dans la preuve de

(1) F. de C. n. op. 163.

(2) B. 2, I, 547 L. à Seckendorf 26. VII, 1685. Le titre anglais du livre de Buckingham est : *Discourse upon the Reasonableness of Men having a Religion or Worship of God.* Londres, 1685.

(3) v. p. 191 et s.

(4) B. 2, I, 438 — 1678 Klinger à L. 1678.

Weigel. Un même principe est à la base des deux démonstrations : les choses s'anéantissent continuellement et elles sortent sans cesse du néant. Au regard de Leibniz, ce principe, est «le nœud de la difficulté», parce qu'il contredit l'un de ses axiomes favoris, à savoir que tout être continue d'exister «si rien ne l'empêche» [1]. Weigel a supposé le principe de l'anéantissement perpétuel sans le prouver suffisamment [2]; il a cru suffisant d'affirmer, dans une courte scolie, que «le temps n'est autre chose que l'existence même» et «que l'existence meurt et se renouvelle avec le temps» [3]. Klinger au contraire eut le souci de le bien établir. A cela tendent en définitive ses axiomes, ses observations, ses définitions, scolies et corollaires. Peut-être Leibniz dans sa note marginale, a-t-il simplement voulu opposer à la négligence de Weigel le louable effort de Klinger.

***

Leibniz connaît les démonstrations géométriques de l'existence de Dieu de Derkennis, de Ward et de Morin. Dans sa lettre adressée en 1709 au Père Des Bosses, il avoue avoir lu le traité de Derkennis, intitulé *De Deo Uno, Trino et Creatore* [4]. Cette lecture exerça très probablement une influence considérable sur son esprit. Des Bosses, non sans raison, fait remarquer des ressemblances frappantes entre le traité de Derkennis et la *Théodicée de Leibniz* [5].

Il n'est pas sûr que Leibniz ait lu les démonstrations géométriques de Ward et de Morin. Il lui arrive une fois de parler de

(1) G. VI, 342, n° 383, *Théodicée*.
(2) F. de C. n. op. 157.
(3) ib. 159.
(4) G. II, 366 L. à Des Bosses 2. II. 1709: «partem librorum, quos memoras, vidi, et inter hos librum Derkenni de Deo».
(5) G. II, 449 Des Bosses à L. 12. VI. 1712; v. G. II, 365.

l'écrit de Ward comme d'un *Essai métaphysique, Tentamen metaphysicum* [1]; ailleurs il l'appelle *Essai philosophique, Tentamen philosophicum*. Vers 1686 il sait que l'auteur du *Tentamen metaphysicum* est un anglais, mais ignore son nom; plus tard, il attribue la composition du *Tentamen philosophicum* à Seth Ward. Pour ce qui est des preuves géométriques de Morin, il déclare ne les avoir connues que par la lettre de Descartes au P. Mersenne [2]. Notre philosophe a constaté la même manière de procéder en principe chez Ward et Morin, c'est pourquoi il leur adresse les mêmes reproches. Ward et Morin ont cru nécessaire, pour établir l'existence de Dieu, «de prouver que le monde n'a pu être éternel» [3] ou que l'éternité du monde est une supposition absurde. Mais ils semblent ignorer les nombreux philosophes qui ont admis l'éternité du monde, sans que cela les ait empêchés de reconnaître l'existence de Dieu [4]. Ils affirment d'autre part que l'infini est possible, qu'il est une grandeur déterminée, ou en d'autres termes: «qu'un infini ne saurait être plus grand qu'un autre» [5]. Or, non seulement ce «n'est pas assuré», mais c'est faux. Voilà les deux seuls défauts qui entachaient leurs arguments «fort ingénieux» [6].

* * *

En contact avec tous les grands penseurs de l'époque, Leibniz n'a pas pu ne pas être familiarisé avec les idées de Locke, et particulièrement avec ses démonstrations à posteriori de l'existence de Dieu. Il a connu celles-ci par le célèbre ouvrage de Locke,

(1) Cout. op. 178 en 1686.
(2) Cout. op. 191.
(3) Cout. op. 178 — 1686.
(4) Cout. op. 191.
(5) Cout. op. 178 — 1686.
(6) Cout. op. 191.

intitulé : l'*Essai sur l'entendement humain* [1], et en partie par les écrits résumant la discussion de l'auteur avec Stillingfleet [2]. L'*Essai sur l'entendement humain* fut terminé en 1687 ; la même année, un extrait en parut dans la Bibliothèque universelle de Leclerc, et trois ans plus tard l'ouvrage entier fut mis en librairie. Ce n'est qu'en 1700 que parut la traduction française de Coste. Leibniz ne possédait pas bien l'anglais. Il s'intéressa néanmoins à l'œuvre, si bien que dès 1693 il rédigea quelques notes sous le titre de *Réflexions sur l'Essai de Locke* [3]. Plus tard, après avoir pris connaissance de la traduction de Coste, il entreprit de composer les *Nouveaux Essais sur l'entendement humain* [4] sous forme de dialogue entre deux interlocuteurs fictifs : Philalethe, partisan de Locke, et Théophile, représentant ses propres idées. L'ouvrage fut terminé en 1704. On y trouve tout un chapitre dans lequel Philalethe et Théophile discutent le passage de l'Essai de Locke concernant le problème de l'existence de Dieu [5].

Nous l'avons vu : Locke prétendait que ses démonstrations de l'existence de Dieu étaient tellement évidentes qu'elles avaient une valeur mathématique. Cette prétention, déclare Leibniz, ne correspond pas à la réalité, car les démonstrations de Locke sont fort éloignées de la rigueur mathématique. Ses raisonnements n'observent pas la «forme des logiciens», qui est l'unique moyen efficace pour nous préserver des paralogismes [6].

C'est que Locke n'était pas «assez informé de la nature des démonstrations» [7] et qu'il «ignorait la méthode des mathémati-

---

(1) v. Thurot, *Essais de Locke*, Paris, 1839. (Une bonne éd.).
(2) G. III, 229, 235.
(3) G. V, 15.
(4) G. V, 38—509.
(5) G. V, 415—424 l. IV, ch. X, n° 1—19.
(6) G. V, 18—19 : «j'ai trouvé souvent que les paralogismes, même dans les mathématiques, sont des manquements de la forme».
(7) G. III, 221 L. à Burnett 3. XII. 1703.

ciens» [1]; en d'autres termes «l'art de démontrer n'était pas son fait» [2]. Il s'ensuit que sa démonstration de l'existence de Dieu manque de solidité et de précision.

Ainsi l'axiome de Locke affirmant que «quelque chose a existé de toute éternité» est ambigu. Il peut signifier «qu'il n'y a jamais eu aucun temps où rien n'existait». En ce sens, il n'aurait aucune valeur pour la démonstration. Rien n'empêche cependant de le comprendre ainsi, car le terme «quelque chose» n'est pas précis. Ce «quelque chose» peut désigner aussi l'être corporel, qui est strictement lié avec le temps; mais de cet axiome: «il y a toujours eu quelque chose», on n'a pas droit de conclure «qu'il y a un Être éternel, tout puissant.... qui soit seul la source de tous les autres». De même, si on soutenait que notre pensée vient d'un être pensant, on serait assuré qu'il y a toujours eu un être pensant; mais on n'aurait pas le droit d'en conclure que cet être pensant c'est Dieu. On pourrait dire «que moi j'ai été produit par d'autres choses et ces choses encore par d'autres». On pourrait aussi, à l'exemple des épicuriens admettre plusieurs êtres ou atomes éternels, en soutenant «qu'à chaque chose plusieurs autres doivent concourir». Ces êtres éternels donneraient à l'objet produit, non seulement l'existence, mais aussi toutes ses facultés et puissances. Et rien n'empêche de supposer que ces êtres éternels soient seulement des particules matérielles, d'autant que Locke, dans sa *Réplique* et dans sa première lettre [3] à Stillingfleet, admet que la matière est susceptible de sentiment et même de pensée. On pourrait «être disposé à croire qu'il n'est point impossible, qu'elle les puisse produire», «au moins il sera difficile d'en apporter une preuve qu'elle en est incapable tout à fait» [4].

---

(1) G. III, 612 L. à Remond 14. III. 1714.

(2) G. III, 307 L. à Burnett 26. V. 1706.

(3) G. III, 227—1697; *Réplique à Stillingfleet*, p. 396; *1ère lettre* p. 66; v. p. 197, note 1 (de n. l.).

(4) G. V, 417, *N. Ess.*

Il est vrai que Locke, dans son *Essai*, a démontré avec toute l'exactitude désirable que la matière ne peut penser, ni produire la pensée [1]. Leibniz a remarqué ce revirement, et lui en donne acte. D'autre part, le philosophe anglais a prévu la difficulté de la pluralité des causes premières, et s'est efforcé de la résoudre. Si on admettait, dit-il, un nombre infini, ou tout simplement plusieurs êtres éternels pensants ou non pensants, ces êtres, étant indépendants les uns des autres, «ne pourraient jamais produire cet ordre, cette harmonie, cette beauté, qu'on remarque dans la nature». Rien de plus juste, selon Leibniz; mais cette raison permet de conclure seulement avec une certitude morale, à l'existence d'une seule cause suprême qui produit et gouverne l'univers avec sagesse [2]. Pour que la preuve fournisse une certitude métaphysique ou absolue, il est nécessaire de l'appuyer sur l'harmonie préétablie. Selon «cette nouvelle espèce d'harmonie», chaque monade ou chaque substance ne peut ni être influencée par les autres, ni les influencer; et pourtant chacune exprime à sa manière ce qui se passe au dehors, de sorte qu'elle est en accord parfait avec toutes les autres monades. Une harmonie si admirable ne saurait être fortuite; elle n'a pu être établie que par cause universelle, douée d'une connaissance et d'une puissance infinies. La conclusion s'impose avec une certitude absolue [3]. Ainsi complétée, la preuve de Locke mérite le titre de démonstration mathématique [4].

Nous venons de voir Leibniz discutant avec une singulière patience toutes les démonstrations mathématiques ou prétendues telles, que les philosophes du XVII[ème] siècle ont employées pour prouver l'existence de Dieu. Selon lui toutes ces démonstrations

(1) G. V, 421, *N. Ess.*
(2) G. V, 417, *N. Ess.*
(3) G. V, 421, *N. Ess.*
(4) G. V, 420, *N. Ess.*: «l'harmonie préétablie .. fournit un nouveau moyen incontestable pour prouver l'existence de Dieu».

«ont du bon» [1], toutes sont légitimes, bien que les unes procèdent à priori, en remontant de l'idée de Dieu à son existence, et les autres à posteriori «en commençant par la connaissance des créatures pour nous mener à Dieu» [2]. Mais les unes comme les autres se contentent «d'insinuer la chose» sans la pousser à bout; elles servent plutôt à éveiller les esprits qu'à les satisfaire entièrement [3]; elles ne sont pas achevées, parce que les règles de la méthode n'y sont pas observées.

De quelles règles s'agit-il? Il est évident que Leibniz, ayant reconnu que l'idéal absolu de sa méthode ou l'analyse achevée des idées est irréalisable, n'a pas pu exiger que les autres l'appliquent aux démonstrations de l'existence de Dieu. Par contre, il voulait y voir pratiquer l'analyse partielle des idées, accessible celle-ci à l'esprit humain, et suffisante pour établir des définitions réelles, ou pour assurer que l'objet défini est possible et non-contradictoire.

La règle essentielle de la méthode leibnizienne est de n'utiliser que des définitions dont la possibilité est assurée. Ceci est particulièrement nécessaire lorsqu'il s'agit des démonstrations à priori de l'existence de Dieu. Nous avons vu comment ces preuves préoccupaient presque seules Descartes, les Cartésiens, Spinoza et les Spinozistes. Les premiers déduisaient l'existence de Dieu de l'idée de l'Être absolument parfait; les seconds substituaient l'idée de la substance suprême à celle de l'Être absolument parfait; mais les uns aussi bien que les autres ont négligé l'analyse

(1) F. de C. op. 246: «Presque tous les arguments qu'on allègue pour prouver l'existence de Dieu, *ont du bon*, mais on les voit rarement poussés à bout. On se contente ordinairement d'insinuer la chose»; v. G. V, 420, *N. Ess.*: «Je crois d'ailleurs, que presque tous les moyens qu'on a employés pour prouver l'existence de Dieu sont bons et pourraient servir si on les perfectionnait».

(2) G. VI, 577 — 1706: «On objecte que l'Apôtre commence par la connaissance des créatures pour nous mener à Dieu et que (Malebranche) fait le contraire. Je crois que ces méthodes s'accordent: l'une à priori, l'autre à posteriori».

(3) F. de C. op. 246.

de l'idée de l'Être ou de la substance suprême, et la démonstration de sa possibilité. Certes, Descartes a entrepris cette démonstration, mais il ne l'a point achevée, parce qu'il n'en a pas connu la portée et n'a pu trouver, dans sa méthode, de moyens efficaces pour y réussir. Les cartésiens: Eckhard, Tschirnhaus, Jaquelot, poussés par Leibniz, ont dû reconnaître la nécessité de prouver la possibilité de Dieu, mais ils sont demeurés incapables de le faire d'une manière parfaite, au moyen des principes de Descartes. C'est en cela qu'a consisté le défaut capital des démonstrations à priori.

La méthode de Leibniz est inséparable du principe de raison suffisante. En vertu de ce principe, elle prescrit de procéder du sensible à l'intelligible, des sciences à la métaphysique, du contingent au nécessaire, du fini à l'infini et par conséquent, elle commande de démontrer à posteriori. Descartes et Spinoza ont eu le tort de rejeter presque entièrement ce genre de démonstrations [1]. Weigel s'y est essayé; mais il a pris pour point de départ un principe qui a grandement besoin d'être prouvé; à savoir: l'anéantissement continuel des choses. Il ne s'est pas efforcé sérieusement de démontrer ce principe obscur en lui-même, et s'est ainsi rendu incapable d'aboutir à une conclusion claire. Ward et Morin ont conclu trop vite de leur axiome: que le monde n'a pas pu être éternel, à l'existence de Dieu, sans prévoir ni écarter les difficultés qu'on pourrait opposer à leur raisonnement. Ainsi, ils ont admis pour certain le douteux ou le probable [2]. Enfin Locke, faute d'avoir connu la valeur des définitions réelles, a rejeté l'argument ontologique; et par ailleurs, faute d'avoir observé la forme des logiciens, il n'a pas su éviter les imprécisions dans ses argumentations à

(1) B. 2, I, 249 L. à Foucher 1675: «.... j'ajoute qu'on n'en pourrait pas moins démontrer l'existence de Dieu par des voies différentes de celles de M. Descartes, et qui à ce que je crois mènent plus loin».

(2) Dut. III, 522; v. G. III, 192 L. à Burnett (1) 11. II. 1697: «C'est proprement la méthode des mathématiciens qui séparent certum ab incerto, inventum ab invento».

posteriori. Il en est résulté qu'il n'a apporté qu'une certitude morale au sujet de l'existence de Dieu.

On comprend maintenant pourquoi Leibniz, parlant des «démonstrations mathématiques hors des mathématiques» promises par «beaucoup d'excellents hommes» a pu déclarer. . . .«nous possédons fort peu et de très rares démonstrations en ce genre qui soient vraiment dignes de ce titre» [1]. Il est vrai, ajoute-t-il, que ces auteurs sont arrivés quelquefois à des pensées belles et profondes; mais quand on voit bien ces pensées enveloppées d'obscurités, on est porté à croire que ce qui y est profond et beau a été plutôt deviné que démontré [2]. En somme, ces «habiles gens» qui prétendaient nous donner des démonstrations mathématiques «se sont trompés» [3], car ils ont plutôt simulé qu'observé réellement la forme des géomètres [4].

Aussi, pour faire usage de leurs démonstrations, importe-t-il, au préalable de les corriger et de les perfectionner, en suppléant à tout ce qui y manque. Tel fut précisément le but principal de Leibniz dans son examen critique des arguments en faveur de l'existence de Dieu, élaborés au XVII[ème] siècle.

---

(1) v. p. 177.

(2) G. IV, 469 *De primae philos. emend.* 1694: «video .... viros acumine praestantes attigisse metaphysica et nonnulla profunde cogitasse, sed ita involvisse tenebris, ut divinare magis appareat quam demonstrare».

(3) Cout. op. 155 — 1677; Cout. op. 344 — 1686: «demonstratores ... geometrarum formam simulant potius quam habent».

(4) Dut. III, 522.

IV. — LES DÉMONSTRATIONS MATHÉMATIQUES DE L'EXISTENCE DE DIEU CHEZ LEIBNIZ.

Aucun philosophe, nous l'avons suffisamment montré, n'a satisfait entièrement aux exigences de la méthode de Leibniz; et l'un des buts les plus importants de cette méthode c'était l'élaboration, avec la rigueur mathématique, de démonstrations parfaites de l'existence de Dieu [1]. Ce but a-t-il été atteint? Nous avons déjà répondu en partie à cette question lorsque nous avons analysé les plans et les projets encyclopédiques de Leibniz [2], et lorsque nous avons présenté son jugement sur la possibilité d'application de la nouvelle méthode au problème de Dieu [3]. Il ressort de ce qui a été dit alors, que la méthode n'a pas été parfaitement réalisée. Elle n'en a pas moins eu une certaine répercussion sur les idées de Leibniz concernant le problème de l'existence de Dieu.

1. — Vue générale:

Pour mieux rendre compte de l'importance de ces répercussions, il faut jeter un coup d'œil sur l'ensemble de l'œuvre leibnizienne avant d'aborder directement la question de l'existence de Dieu. Il est à noter que ce qui montre que Leibniz s'est effor-

(1) v. p. 96 et s.
(2) v. p. 154 et s.
(3) v. p. 160 et s.

cé d'appliquer sa méthode à une matière quelconque, c'est tantôt la forme géométrique donnée à ses raisonnements, tantôt l'emploi de syllogismes, tantôt enfin sa propre affirmation.

Dans sa jeunesse, à partir de 1664 jusqu'à 1672, Leibniz a composé plusieurs écrits sur la jurisprudence [1] et sur la politique [2]. «Je fis voir, dit-il en parlant d'eux, qu'il y a une espèce de mathématique dans les matières économico-politiques». Il a voulu en effet résoudre les problèmes qu'elles présentent, à l'aide «de la nouvelle méthode» [3], en disposant ses raisonnements selon l'ordre géométrique [4].

Mais la jurisprudence et la politique étaient loin d'occuper exclusivement le jeune Leibniz, dont la curiosité était universelle. Presque en même temps, il jetait les germes de la logique d'invention dans le *De Arte Combinatoria* [5], défendait le dogme de la Trinité «per nova reperta logica», dans la *Defensio Trinitatis* [6], et fondait des hypothèses nouvelles dans le domaine de la physique, en les basant sur les lois géométriques : l'*Hypothesis physica nova* [7]. Dans ses écrits, le point de départ est constitué par des définitions,

---

(1) B. 6, I, 71—95: *Specimen quaestionum philosophicarum ex jure* collectarum 3. XII. 1664; B. 6, I, 101—124: *De conditionibus* 14/VII. 1665; B. 6, I, 369—485: *De Casibus perplexis* 1669; ib. *Elementa juris naturalis* 1669.

(2) G. III, 190; v. Dut. IV, III, 522—530: *Specimen demonstrationum politicarum pro eligendo rege Polonorum* 1669; G. III, 194 — févr. 1697; Klop. II, 100—107: *Specimen demonstrationis politicae* — 1671.

(3) B. 6, I, 361: *Nova methodus discendae docendaeque jurisprudentiae* 1667.

(4) Dut. IV, III, 522: «Formam a mathematicis petendam censui .... qui soli .... nihil dicunt quod non probant».

(5) B. 6. I. 165 — 1666: «nova artis meditandi seu logicae inventionis semina sparguntur»

(6) B. 6, I, 518.

(7) G. IV, 176, 171: *Hypothesis physica nova;* v. G. I, 415 L. à Foucher 1693; G. IV, 12: «Il est vrai que j'avais fait deux petits discours il y a vingt ans, l'un de la Théorie du mouvement abstrait, où je l'avais considéré hors du système commun si s'était une chose purement mathématique, l'autre de l'Hypothèse du mouvement concret....».

ensuite viennent des axiomes et des théorèmes, avec leurs démonstrations et conclusions.

Plus tard, Leibniz reconnaîtra à maintes reprises certaines imperfections dans ses écrits de jeunesse [1], et dira que depuis il aurait «pu traiter les choses tout d'une autre façon» [2]. C'est que jusqu'alors il s'en était tenu à l'étude de la logique et «n'avait pas encore approfondi les mathématiques» [3]. Notre philosophe ne se mit à appliquer à ces sciences toutes les ressources de son intelligence que pendant son séjour à Paris [4]. Cette étude le poussa, d'un côté, à recueillir et à élaborer des définitions parfaites; de l'autre, à réaliser le calcul logique sur le modèle du calcul mathématique.

Nous trouvons en effet dans l'édition de Gerhardt et dans celle de Couturat plusieurs recueils fragmentaires de définitions, comme par exemple le *De vita beata* [5], les *Praecognita ad Encyclopediam* [6] et surtout les cinq tables très étendues qui ne portent pas de titre spécial [7]. On trouve là des définitions qui se rapportent à la mathématique, à la morale et à la métaphysique; elles constituent des essais. les plus achevés, de l'encyclopédie, qui

(1) Cout. op. 175 — 1686: Leibniz dit de son *Art Combinatoire:* «il y a quelques choses qui sentent le jeune homme et l'apprentif»; v. Dut. V, 16: «c'était un petit essai d'écolier»; G. I, 415 L. à Foucher 1693: Dans l'Hypothesis physica: «.... il y a plusieurs endroits sur lesquels je crois d'être mieux instruit présentement. C'était l'essai d'un jeune homme».

(2) Cout. op. 531—532.

(3) G. I, 415; v. G. VII, 186: «in logica occupatus adhuc puer nondum moralia, aut mathematica aut physica attigeram»; G. VII, 522 L. à Gabr. Wagner 1696; Cout. op. 345; G. B. 406 L. à Tschirnhaus 1679; Gm. III, 71 L. à Jacques Bernoulli — avril 1703.

(4) G. IV, 12; v. un bon résumé de cette question chez *Louis Davillé: Le séjour de Leibniz à Paris*, p. 12, 14, 37, 44, éd. Paris, 1912.

(5) Erdm. 71: *De vita beata;* G. VII, 90: *Von Glückseeligkeit.*

(6) G. VII, 43—45: *Praecognita.*

(7) Cout. op. 437—510: datés 1702—1704: La première table est l'œuvre de Leibniz, les autres sont des compilations; voir aussi: Les autres petits recueils G. VII, 73, 75, 108, 111, 195, 197; Cout. op. 249, 256, 273, 257, 252, 255, 253, 399.

est un aboutissement naturel de la méthode mathématique. En même temps qu'il se préoccupait ainsi des définitions, Leibniz cherchait à élaborer des démonstrations dans lesquelles les idées et les termes étaient remplacés par des caractères et des signes: lettres, nombres, et figures [1]; en d'autres mots, il s'efforçait de réduire tous les raisonnements «à une façon de calcul» [2]. Ces tentatives portaient avant tout sur les problèmes logiques [3]; mais non pas exclusivement. En 1683, Leibniz a composé la *Meditatio juridico mathematica de interusurio simplice* [4]; sept ans plus tard il discutait une question de physique dans la *Demonstratio contra atomos sumpta ex atomorum contactu* [5]; et en 1695, dans ses lettres à son neveu Lœfler, il démontre le dogme de la Trinité [6]. Dans tous ces écrits, la forme géométrique est strictement observée, et de la même manière partout. On n'y relève que des différences de détails; ainsi la *Méditation juridico-mathématique*

---

(1) G. VII, 208—247 surtout 229, 230, 231.
(2) G. III, 605 L. à Remond. 10. I. 1714.
(3) Cout. op. 42—49: *Elementa characteristicae universalis* —avril 1679.
49—57: *Elementa calculi* »
57—66: *Calculi universalis Elementa* »
66—70: *Calculi universalis investigationes* »
70—76: *Modos examinandi consequentias per numeros* »
77— 8: *Regulae de bonitate consequentiarum* »

84— 88: *Calculus consequentiarum.*
89— 92: *Regulae de bonitate consequentiarum.*
97—144: *La méthode de l'universalité,* vers 1671.
146—148: *Demonstratio pure analytica* 28. VI. 1678.
193—206: *Mathesis rationis.*
206—210: *Schedae de novis formis et figuris syllogisticis* 1715.
229—232: *Principia calculi rationalis.*
232—237: *Primaria calculi logici fundamenta* 1. VIII. 1690.
239—242: *Specimen calculi universalis.*
250—251: *Calcul logique.*
259—273: » »
(4) Dut. III, 151.
(5) G. VII, 284—288.
(6) Dut. I, 17— 23 L. à Loefler.

n'emploie que des définitions, des suppositions, des postulats et des conclusions, tandis que la *Démonstration contre les atomes* comporte en outre des observations, des axiomes et des théorèmes.

Pour ce qui est de l'extérieur, la forme des démonstrations n'a rien gagné par rapport à ce qu'elle était déjà dans les écrits composés avant le séjour de Leibniz à Paris. Mais dans les écrits tardifs les raisonnements sont plus rigoureux et plus précis, grâce aux bonnes définitions [1] et au perfectionnement des axiomes et des théorèmes.

En 1688, Leibniz pouvait dire à Arnauld : «j'ai déjà de beaux essais de la caractéristique», car «j'ai des définitions, des axiomes, théorèmes, problèmes fort remarquables . . . . partout je procède par lettres d'une manière précise et rigoureuse comme dans l'algèbre» [2]. Dans une lettre adressée en 1705 à Burnett, il déclare n'écrire jamais rien en philosophie sans le traiter par définitions et par axiomes, quoiqu'il ne lui donne pas toujours cet «air» mathématique qui rébute les gens [3]. Nul doute que toute sa *Théodicée* n'ait été ainsi traitée par définitions et par axiomes, quoiqu'elle n'ait pas «cet air mathématique qui rébute les gens» ; puisque Leibniz observe qu'«elle peut servir d'avant-coureur» aux «Eléments de philosophie générale et de Théologie naturelle» établis démonstrativement [4]. Il voudrait mettre ces Eléments «in formam disciplinae» [5], à la manière de l'opuscule ajouté à la Théodi-

---

(1) B. 2, I, 380 L. à Gallois — sept. 1677 ; v. p. 239, note 3 ; v a. B. 2, I, 200 L. à Hesenthaler 1671.

(2) G. II, 134 L. à Arnauld ; v. Klop. IV, 445 L. à J. Frédéric 1679.

(3) G. III, 302 L. à Burnett 1705 : «Je n'écris jamais rien en philosophie que je ne le traite par définitions et par axiomes, quoique je ne lui donne pas toujours cet air mathématique qui rebute les gens».

(4) G. III, 321 L. à Burnett 30. X. 1710.

(5) G. II, 499 L. à Des Bosses 30. VI. 1715 : «vellem vacaret mihi redigere totam meam metaphysicam in disciplinae formam ad eum modum quo Theodicaeam sub finem brevi libello latino methodice tractavi, quod tum demum rite fit, cum totam tractationis formam in tabula spectandam exhibere licet».

cée sous le titre *Causa Dei* [1], De plus, la *Monadologie* et les *Principes de la nature et de la grâce fondés en raison* devaient être la continuation de la *Théodicée* et une ébauche des Eléments philosophiques et théologiques.

Donc, ces multiples écrits n'étaient, dans la pensée de Leibniz, que «de beaux essais» [2], des «échantillons applaudis» [3], de petits fragments de la grande œuvre qu'il avait en vue depuis sa première jeunesse. Il a déployé pour la réaliser les plus constants efforts, mais dans ses dernières années il s'est vu obligé d'avouer que cette «Spécieuse Générale, où toutes les vérités de raison seraient réduites à une façon de calcul» [4], n'a pas été achevée, et que par conséquent le «vœu» [5] de toute sa vie est resté inexécuté.

2. — Les démonstrations en forme.

Nous pouvons nous demander maintenant à quels résultats Leibniz est arrivé à l'aide de sa méthode en ce qui concerne le problème de l'existence de Dieu. Dans ses *Nouveaux Essais*, il dit qu'il a été tenté d'essayer d'«écrire en mathématicien dans la Métaphysique» [6]. Cette déclaration est confirmée par d'autres: «Un professeur de mathématique» lui ayant demandé «si on ne pourrait pas écrire la Théologie, methodo mathematica», Leibniz ne se contente pas de répondre affirmativement comme nous avons vu (p. 160) ,il avoue avoir lui-même «fait des échantillons là-dessus» [7]. En procédant ainsi à la manière mathématicienne, il se flattait d'élaborer des définitions et d'en tirer des «éléments» qui ne le cédaient en rien, par leur clarté, à ceux d'Euclide: «In ipsa Theologia mathematicum agebam, condebam definitiones atque inde ducere tentabam Elementa quaedam nihilo claritate inferiora

(1) G. VI, 436—460: *Causa Dei asserta per justitiam eius.*
(2) G. II, 134; Klop. IV, 445.
(3) G. VII, 25, 169.
(4) G. III, 605 L. à Remond 10. I. 1714; G. III, 569 L. à Bourguet 22. III. 1714.
(5) G. III, 197, 174 L. à Burnett 1697, 1696.
(6) G. V, 242, *N. Ess.* l. II, ch. 29, n° 12.
(7) G. III, 190 L. à Burnett (1) 11. II. 1697.

Euclideis» [1]. Mais il n'a pas poussé ce travail jusqu'au bout, car «un tel ouvrage ne pourrait être achevé sans donner auparavant aussi des Eléments de Philosophie [2], au moins en partie.... c'est-à-dire autant qu'il serait nécessaire pour la Théologie» [3]. Reste à savoir si, parmi les essais et les échantillons, il en est qui se rapportent au problème de l'existence de Dieu.

En raison de l'importance attachée par Leibniz à ce problème; on peut déjà supposer à priori qu'il n'a pu omettre de lui appliquer sa méthode. Mais nous n'en sommes pas réduits à des suppositions. En 1679, dans sa lettre à Jean Frédéric, Leibniz déclare avoir des démonstrations «surprenantes» [4]. Il le dit à propos du *Plan des Démonstrations catholiques,* d'après lequel il avait l'intention de consacrer toute une première partie aux preuves de l'existence de Dieu. Les cinq arguments qu'il prévoyait devaient reposer chacun sur l'un des principes suivants: il n'y a rien sans raison; le mouvement ne peut pas exister sans la création continuelle; les corps ne peuvent pas donner l'origine au mouvement; dans les corps on ne trouve pas la cause de la consistance; la beauté du monde a sa cause dans un Esprit. Cependant, lorsqu'il déclare avoir des démonstrations «surprenantes», il n'entend pas seulement par là des projets, mais encore des preuves élaborées. Puisqu'à cette époque où il dressait son *Plan des Démonstrations catholiques,* l'argument ontologique n'était pour lui qu'un paralogisme [5], il est évident qu'il ne fait allusion ici qu'à des arguments à postériori.

Sans aucun doute, il vise en premier lieu un court écrit de deux pages, placé au début de: *De Arte Combinatoria* et intitulé: *Demonstratio existentiae Dei ad mathematicam certitudinem exac-*

(1) G. VII, 323.

(2) G. III, 194 L. à Burnett (1) 11. II. 1697: «mille distractions m'ont empêché de mettre au net ces Eléments philosophiques, juridiques et théologiques que j'avais projetés»; v. G. III, 321 L. à Burnett 30. X. 1710.

(3) G. III, 190 L. à Burnett (1) 11. II. 1697.

(4) B. 2, I, 488 — 1679; Klop. IV, 441.

(5) B. 6, I, 494: *Demonstr. cath. conspectus* 1668—1669.

ta; car il affirmait déjà en 1667, dans son traité : *Nova methodus discendae docendaeque jurisprudentiae,* avoir démontré l'existence de Dieu avec une certitude mathématique : «Existentia.... Dei .... a nobis mathematica certitudine demonstrata» [1]. Comme ce titre : *Demonstratio existentiae Dei ad mathematicam certitudinem exacta* [2], indique la teneur de cette argumentation est toute mathématique. A l'exemple des géomètres, l'auteur y distingue deux parties, dont la première est intitulée «Praecognita» et la seconde l'ἔκθεσις[3]. Les Praecognita contiennent les principes de la preuve : trois définitions, un postulat, quatre axiomes et une observation ; l'ἔκθεσις renferme la démonstration proprement dite.

La première définition est essentielle, les deux autres la complètent. La définition essentielle a pour objet Dieu : Dieu est la substance incorporelle douée d'une vertu infinie. Leibniz la complète en définissant la substance : le principe actif et passif du mouvement : «quicpuid movet aut movetur», et la vertu infinie : «la puissance principale capable de mouvoir l'infinité des choses». C'est ainsi que les causes secondes opèrent en vertu de ce qu'elles ont reçu de cette puissance principale. Nous voyons que la notion de substance est inséparable de la définition de Dieu. Leibniz s'en tint toujours à peu près exactement à cette manière de

(1) B. 6, I, 345, n° 75 : *Methodus nova* 1667 ; v. B. 6, I, 287, n° 35 : *Methodus nova* 1667 : «demonstratio existentiae Dei et attributorum eius.... In quibus rebus propriis meditationibus mirabili ratione ad mathematicam certitudinem pervenimus, quod nos longe majoris aestimamus ad tranquillitatem mentis et fiduciam aeternitatis, quam si vel perrennem motum vel quadraturam circuli invenissemus».

(2) B. 6, I, 167 : *De arte comb.* 1666.

(3) G. V, 458, *N. Ess.* l. IV, ch. 17 : Leibniz affirme que les géomètres utilisent ce terme pour désigner une partie de leur démonstration.

définir Dieu [1]. Il aura donc raison de dire que la connaissance de la substance «est la clef de la philosophie intérieure» [2].

Les définitions étant posées, il émet le postulat suivant: il est permis de prendre comme un tout n'importe quel nombre de choses différentes. Ce postulat se base sur la notion du tout et de ses parties. La notion des parties est strictement liée avec la pluralité. Mais il est incommode et souvent même impossible de donner un nom à chaque partie considérée à part: ainsi en pratique on donne un seul nom à toutes les parties, même si elles sont en nombre infini; car toutes les parties ou toutes les choses ont toujours quelque chose qui leur est commun, et ceci nous autorise à les appeler d'un seul nom, comme un tout [3].

Le postulat est suivi d'une série d'axiomes, dont le premier dit que: s'il y a des choses qui sont en mouvement, il doit y avoir aussi des causes de ce mouvement; le second que tout corps qui en met un autre en mouvement doit lui-même être mû; le troisième, que si toutes les parties sont en mouvement, le tout est en mouvement; le quatrième, que tout corps contient virtuellement un nombre infini des parties: «continuum est divisibile in infinitum». Après les axiomes, vient l'observation: il y a quelque corps en mouvement. Ainsi se termine la première partie de la démonstration consacrée aux préambules, aux «praecognita».

L'ἔκθεσις n'est qu'une combinaison suivant l'ordre logique de 21 propositions constituées par les définitions, les axiomes, le postulat et l'observation. Le raisonnement ainsi présenté aboutit à la conclusion que Dieu existe.

---

(1) B. 6, I, 508: *De Transsubstantiatione* 1668: Dieu «Substantia est ens per se subsistens; v. Dut. I, 18 — 1695: «Deus est substantia perfectissima seu ens habens omnes perfectiones»; Cout. op. 526 — 1696: «Substantia primitiva est Deus»; G.VII, 530 L. à Chr. Wagner 4. VI. 1710: «Solus Deus substanita est vera, a materia separata .... actus purus».

(2) Erdm. 726 L. à Bourguet 22. III. 1714; Erdm. 156: *De ipsa natura* 1698.

(3) B. 6, I, 169 — 1666.

1) L'observation sert de point de départ. Etant donné qu'il y a certain corps en mouvement, on peut désigner ce corps par A, en disant que A est en mouvement.

2) Si le corps A est en mouvement, il doit exister une cause de ce mouvement, ou un moteur, «movens».

3) Ce moteur est ou corporel ou incorporel.

4) S'il est incorporel, il est doué de la puissance infinie (3ème déf.).

5) Car le corps A peut être divisé en un nombre infini de parties (4ème ax.). Or, pour qu'un nombre infini de parties soit mis en mouvement, il faut qu'il y ait une puissance infinie, comme cause du mouvement de ces parties.

6) Donc ce moteur est une substance (2ème déf.).

7) Et puisque c'est une substance incorporelle et douée d'une puissance infinie, elle est Dieu lui-même. Notre supposition nous amènerait ainsi directement au but de notre démonstration.

8) Mais supposons que ce moteur soit un corps.

9) Désignons le par B.

10) Il est nécessaire que ce moteur corporel B lui-même soit en mouvement, car «corpus movens movetur» (2ème ax.).

11) Reste donc à savoir par qui ce corps B est mis en mouvement? Pour répondre, il faut ou bien admettre la première alternative, à savoir que B est mis en mouvement comme A par le «movens» incorporel, doué de la puissance infinie.

12) Et alors il faut admettre l'existence de Dieu, puisque Dieu est le moteur incorporel, doué de la puissance infinie (I. déf.).

13) Ou bien il faut dire qu'il y a une série infinie de corps qui sont continuellement en mouvement.

14) Le postulat nous autorise à considérer cette série comme un tout et à la désigner par C (1 p.).

15) Puisque tous les corps ou toutes les parties de la série sont en mouvement;

16) Donc le tout, ou C, est en mouvement.

17) Mais le moteur de C est différent de C, car «si quid movetur, datur aliud movens» (Ier ax.).

18) Ce moteur différent de C est incorporel, puisque C est corporel.

19) Il faut que le moteur incorporel ait une puissance infinie, car il met en mouvement la série infinie C,

20) et comme moteur il est substance (2ème déf.).

21) Or, une substance incorporelle et toute puissante, c'est Dieu. Donc Dieu existe.

Toute cette démonstration n'est, au fond, que la recherche du premier moteur, ou de la raison dernière du mouvement. Le fait que Leibniz l'a placée en tête de son célèbre traité *De Arte Combinatoria* montre l'importance qu'il y attachait. Sans doute, notre philosophe avant d'avoir eu l'occasion de mettre en forme cet argument, a réfléchi souvent sur les principes qui lui servaient de base. Il y était poussé par l'attitude des mécanistes et des atomistes qui prétendaient tout expliquer dans le monde par les mouvements et par les atomes, à l'exclusion de Dieu.

Lui aussi admet les principes mécanistes, puisqu'il définit la substance : «quicquid movet aut movetur», et qu'il adopte l'axiome «quicquid movetur, ab alio movetur» ; mais il met en lumière l'insuffisance de ces principes pour expliquer l'univers. Tous les corps qui sont en mouvement, dit-il, n'ont pas en eux-mêmes la cause dernière de leur mouvement ; il faut donc chercher celle-ci dans une substance incorporelle.

Avec les atomistes, il admet le nombre infini des parties ou des atomes dans tout corps, puisque tout corps est divisible à l'infini ; mais il en conclut que, pour mettre en mouvement le nombre infini des atomes, il faut une puissance infinie. C'est ainsi qu'il a prouvé, à la fois contre les atomistes et les mécanistes, l'existence d'une substance incorporelle et douée d'une puissance infinie, c'est-à-dire de Dieu.

Cette démonstration n'est qu'une réalisation préalable de ce que Leibniz annoncera deux ans plus tard dans le *Plan des démonstrations catholiques :* «quod in corporibus nulla sit origo mo-

tus» [1]. Dans le fragment *De Transsubstantiatione*, il déclare ouvertement, non qu'il a projeté la preuve, mais qu'il a prouvé déjà qu'aucun corps n'a en lui de principe du mouvement: «Nullum corpus.... habet principium motus in se» [2]. Dès sa jeunesse, d'ailleurs, c'était là une de ses thèses favorites [3], et il ne cessa pas, dans la suite, de lui attribuer une valeur considérable [4].

***

Le second essai, présenté par Leibniz sous le titre *Confessio naturae contra atheistas*, ressemble pour le fond au précédent. Rien d'étonnant à cela, puisque, dans l'un comme dans l'autre, l'auteur visait la même erreur des mécanistes. Mais tandis que dans le premier il ne les nommait pas, il les attaque ouvertement dans la *Confessio naturae*.

Certains mécanistes, comme Hobbes, en affirmant que tout dans l'univers s'explique par le mouvement, par la grandeur et par la figure, n'admettaient l'existence de Dieu que par la voie de la révélation et de l'histoire. D'autres, comme Spinoza [5], renversaient non seulement les bases scientifiques ,mais aussi les bases historiques de la croyance en Dieu, et ouvraient ainsi la porte à l'athéisme complet.

---

(1) B. 6, I, 494: *Demonstrationum catholicarum conspectus* 1668—1669.

(2) B. 6, I, 508 — 1668.

(3) B.2,I,162 L.à J.Frédéric — oct.1671: «....dasz motus in corporibus per se sumptis nicht sein könne, nisi accedat mens; dasz eine Ratio ultima .... id est Deus».

(4) G. IV, 104 — 1691: «demonstratio existentiae Dei, libello adjecta .... aliquid boni contineat».

(5) B. 6, I, 489—491: Leibniz n'y prononce pas le nom de Spinoza, mais d'après ce qu'il dit ailleurs, il ne s'agit que de Spinoza, et surtout de son libelle: *De libertate philosophandi*.

C'est contre cette attitude que Leibniz s'élève, en montrant que les principes du mécanisme n'ont pas leur raison suffisante dans l'essence du corps, mais que pour la trouver, il est nécessaire d'admettre l'existence d'un être incorporel, qui est Dieu. Dans cet écrit, il ne cherche pas seulement la raison dernière du mouvement, comme il l'a fait dans le fragment précédemment analysé ; élargissant son point de vue, il s'efforce de découvrir la raison dernière aussi bien du mouvement que de la grandeur, de la figure et de la consistance.

Leibniz ne procède pas dans la *Confessio naturae* avec la même rigueur extérieure que dans le premier écrit ; mais en réalité son raisonnement n'est ni moins clair, ni moins rigoureux «demonstrabo vero nec obscure nec flexuose» [1].

Conformément au postulat d'après lequel il n'y a pas de véritable rigueur sans définitions, sans axiomes et sans analyse [2], Leibniz avance ici un axiome, puis il pose la définition du corps, qu'il fait suivre d'une analyse minutieuse. L'axiome peut se résumer ainsi : la raison d'une propriété des choses se trouve dans leur essence même, ou bien elle se déduit de quelque chose d'extérieur. Il s'en suivra que, si les propriétés : grandeur, figure, mouvement et consistance n'ont pas leur raison dans l'essence du corps, elles ne pourront exister, s'il n'y a pas d'autres êtres que les corps.

Quelle est donc l'essence ou la définition du corps ? Cette définition est constituée par les deux termes «spatio inexistere» [3], exister dans l'espace. Il n'y a donc qu'à analyser ces termes pour voir si les propriétés sus-dites y ont leur raison. Au terme «espace» se rattachent la grandeur et la figure ; car dès que le corps est dans l'espace, il a une figure et une grandeur. Mais il reste à sa-

(1) B. 6, I, 490 — 1668.

(2) G. III, 302 L. à Burnett 1705.

(3) Il n'y a pas de doute que cette définition ne soit tout à fait cartésienne. Leibniz en ce moment a adopté partout cette définition ; v. B. 6, I, 508 : *De Transsubstantiatione :* «Essentia seu definitio corporis est esse in spatio».

voir pourquoi le corps a telle figure ou telle grandeur, et non telle autre? Deux réponses sont possibles: ou bien cette figure et cette grandeur sont des attributs du corps «ab aeterno», ou bien elles ont été causées par l'action d'un autre corps. Si elles sont éternelles, alors quelle est la raison qui fait qu'un corps est plutôt sphérique que carré? L'éternité n'est pas une explication de ces faits. Si on voulait trouver la cause de la grandeur et de la figure présentes d'un corps dans l'action d'un autre corps sur celui-là, il resterait à savoir pourquoi, avant cette action extérieure, le corps a eu telle figure et telle grandeur plutôt qu'une autre. Même si l'on remontait à l'infini en expliquant la figure et la grandeur d'un corps par l'action d'un autre, on n'arriverait jamais à en donner une raison suffisante. Donc l'espace, l'élément essentiel du corps, ne nous explique pas l'origine de la grandeur et de la figure.

Le second élément de l'essence du corps c'est «inexistentia» ou l'existence dans l'espace. A l'«inexistentia» appartient le mouvement; car le corps, lorsqu'il commence à exister dans un autre espace qu'auparavant, effectue un mouvement: «motus enim est mutatio spatii» [1]. Or, à la nature du corps appartient la mobilité, c'est-à-dire que le corps peut être mis en mouvement ou peut se trouver indifféremment dans un espace ou dans un autre. Mais le mouvement actuel n'est pas causé par l'existence dans l'espace, car le corps qui existe dans l'espace reste en repos si aucun être extérieur ne le met en mouvement. Cette difficulté ne peut pas être résolue par l'affirmation que tout est, de toute éternité «ab aeterno», en mouvement, ou bien qu'il est mis en mouvement par un autre corps. Si l'on dit que le corps se meut de toute éternité, la difficulté demeure, car on ne peut pas expliquer pourquoi ce corps n'est pas plutôt de toute éternité en repos. Si l'on soutenait qu'un corps est mis en mouvement par un autre il faudrait remonter à l'infini. Mais alors, même si on admettait une

(1) B. 6, I, 491: *Confessio nat.* 1668.

série infinie des choses, il faudrait connaître la cause du mouvement du premier corps dans la série. Cette question se trouverait sans réponse s'il n'y avait pas d'autres êtres que le corps: «Ratio enim conclusionis tam diu plene reddita non est, quamdiu reddita non est ratio rationis» [1]. De là il faut conclure que le mouvement, pas plus que la grandeur et la figure ne peut se déduire de la définition du corps.

Mais en dehors de ces trois éléments il y a le quatrième: c'est la consistance qui, à son tour, désigne les trois propriétés du corps: la résistance, la cohérence et la réflexion. La résistance fait que, lorsque un corps plus grand est poussé par un plus petit, le plus grand ne cède pas, mais résiste au petit. La cohérence fait que les parties d'un corps se tiennent toujours ensemble: elle lui assure la solidité ou la fluidité. La réflexion fait qu'un corps dur, frappé par un autre, ne cède pas à cet autre mais le reflète. Ce sont là des faits d'expérience. Quelle est donc la raison suffisante de ces propriétés? Il est impossible de la trouver dans la grandeur, dans la figure ou dans le mouvement du corps. On ne peut pas expliquer la résistance et la réflexion par le mouvement des particules sur la superficie du corps, car ce mouvement des particules s'effectuerait dans une certaine direction; il s'ensuivrait qu'un corps serait apte à résister et à refléter quand le mouvement d'un autre serait opposé au sien, mais que, si le mouvement d'un autre corps ne lui était pas opposé, la résistance et la réflexion disparaîtraient entièrement. Pareille conclusion serait contraire à l'expérience.

Pour ce qui est de la cohérence, on ne pense pas même pouvoir l'expliquer par le mouvement ou par une réaction. Pierre Gassendi, Jean Chrysostome Magnenus, à l'exemple de Démocrite, Leucippe, Epicure, Lucrèce, ont voulu expliquer la cohérence des corps par des sortes d'hameçons, d'anneaux, de crochets qui unissent les parties les unes aux autres. Or, ces hame-

(1) B. 6, I, 491 — 1668.

çons, ces anneaux, ces crochets eux-mêmes ont une certaine solidité et une cohérence. Pour échapper à la difficulté ces philosophes ont admis des atomes indivisibles dont les figures différentes se combineraient de manière à réaliser la cohérence et l'indivisibilité. Vaine échappatoire, car nous ne connaissons pas la raison de la cohérence et de l'indivisibilité des atomes eux-mêmes. Quelques anciens ont cherché une explication dans l'absence de vide dans le monde : on comprend en effet que, tout étant plein, les atomes restent inséparables. Mais leur hypothèse est absurde et contraire à l'expérience ; s'il n'y avait pas de vide, il en résulterait que les corps, une fois unis, resteraient unis pour toujours. Il est donc clair que la raison de la consistance ne peut pas être déduite de la définition des corps.

La conclusion de toute cette démonstration est que la figure et la grandeur, le mouvement et la consistance n'ayant pas leur raison suffisante dans l'essence du corps, il est nécessaire d'admettre l'existence d'un être incorporel.

Cet être incorporel est unique, puisque tout dans l'univers est disposé selon l'ordre et l'harmonie, et que tout tend vers un but. Il est intelligent, puisqu'il choisit des figures, des grandeurs et des mouvements déterminés. Il est sage, puisqu'il a su donner une beauté admirable au monde ; et il est puissant puisqu'il a pu soumettre tout dans l'univers à ses lois. En un mot, cet être n'est autre que Dieu.

Cet argument réunit des éléments qui sont nettement distingués par ailleurs : le raisonnement qui concerne la figure, la grandeur et le mouvement n'est qu'une recherche de la raison suffisante ; il réalise en partie le premier chapitre du *Plan des Démonstrations catholiques* «demonstratio ex eo principio : quod nihil sit sine ratione» [1] ; tandis que le raisonnement relatif à la consistance est une réalisation de ce qui est proposé au quatrième

(1) B. 6, I, 494 — 1668.

chapitre du *Plan des démonstrations catholiques*: «c 4 demonstratio ex eo principio quod in corporibus nulla sit origo consistentiae» [1].

Les deux parties ont leur histoire différente dans le développement de la pensée leibnizienne. Leibniz, dans ses écrits composés avant son séjour à Paris, se réfère très souvent au problème de l'origine de la consistance. Plus tard cependant, il perdra de vue cette question et ne s'en occupera plus. Il en est tout autrement de la première partie de la démonstration, qui concerne la figure, la grandeur et le mouvement. On la verra, dans la suite, passer et se maintenir au premier plan de ses préoccupations. Dans tous ses écrits, il affirmera que la figure, la grandeur et le mouvement ne suffisent pas pour tout expliquer et que, pour rendre suffisante l'explication, il est indispensable d'admettre un principe métaphysique. Au début, ce principe n'était autre que Dieu seul: «nulla dari entia in mundo praeter mentem, spatium, materiam et motum» [2]; mais vers 1680 [3] Leibniz a introduit dans son système la notion de force, et désormais la force déposée par Dieu dans la nature jouera, dans le mécanisme de l'univers, le rôle de cause prochaine, tandis que Dieu en reste le fondement dernier «fondamentum ultimum» [4].

Nous avons vu comment le jeune Leibniz s'efforçait d'élaborer à posteriori des démonstrations rigoureuses, mathématiques de l'existence de Dieu. Il analysait le monde corporel et, en constatant son insuffisance, il concluait à l'existence du premier mo-

(1) B. 6, I, 494 — 1668—1669.

(2) B. 2, I, 21 L. à Thomasius — avril 1669.

(3) B. 2, I, 512 L. à François de la Chaisse — mai 1680; v. G. VII, 136; Cout. op. 342 — 1686; . IV, 446: *Disc. de métaph.* 1686; G. VII, 343: *Antibarbarus* 1687; 2, I, 519 L. à Frédéric Schrader — avril 1681; G. VII, 444 L. à Antonio Alberti; Dut. VI, 49 L. à Placcius — avril 1690; Dut. I, 730 L. à Pelisson — nov. 1691; G. III, 645 L. à Remond — juin 1715; G. VII, 270, 279; G. III, 607; v. a p. 296.

(4) Gm. IV, II, 128 Wolf à L. et L. à Wolf 1710.

teur. Cette manière de démontrer lui semblait la plus efficace contre les erreurs athéistiques. Mais la connaissance des preuves cartésiennes et du raisonnement mathématique ne tardera pas à attirer son attention sur les démonstrations à priori de l'existence de Dieu. Il a commencé à s'y intéresser tout spécialement vers 1675 [1].

***

Voyageant par la Hollande en novembre 1676, Leibniz rencontra Spinoza à la Haye. Les deux philosophes s'entretinrent de diverses questions et en vinrent à parler de l'argument ontologique tel que le concevaient les cartésiens. Ce fut le point de départ d'une assez vive discussion, au cours de laquelle chacun des interlocuteurs se maintint d'abord sur ses positions. Pour vaincre plus facilement les résistances de Spinoza, Leibniz présenta son argumentation par écrit [2]. La note, intitulée *Quod Ens perfectissimum existit*, est très courte : elle couvre à peine deux petites pages. Sa forme extérieure n'a pas «cet air mathématique» que l'auteur s'était plu à donner au chapitre ajouté à l'*Art Combinatoire ;* mais, ceci n'empêche pas que la démonstration ne soit solide et rigoureuse. Ces qualités lui sont assurées par la définition et par la manière algébrique de procéder, qui consiste à représenter les idées par des lettres. D'ailleurs tout ce raisonnement semble avoir été établi à l'imitation des géomètres qui ont coutume de réduire à l'absurde l'antithèse, au lieu de démontrer directement la thèse.

(1) v. p. 214.

(2) B. 2, I, 272 : «Spinoza .... cum initio contradiceret, scripto comprehendi et hanc schedam ei praelegi».

Une scolie placée à la fin de l'écrit résume la pensée de Leibniz au début de sa discussion avec Spinoza. L'argument cartésien en faveur de l'existence de l'Être tout parfait suppose la possibilité de cet Être, au lieu de la prouver. Il ne suffit pas d'affirmer que nous concevons clairement et distinctement la non-contradiction de l'Être tout parfait, car une chose peut paraître claire à l'un et chimérique à l'autre. Il est donc nécessaire de prouver que l'Être absolument parfait est possible ou qu'il n'implique pas de contradiction.

Or, pour prouver cela, il faut montrer que toutes les perfections sont compatibles entre elles ou qu'elles peuvent être attribuées au même sujet. La démonstration part d'une définition de la perfection. La perfection est une qualité simple, positive, absolue, illimitée. Comme les mathématiciens, exigent qu'une définition soit bonne, qu'elle ne contienne rien qui soit douteux [1], Leibniz s'efforce d'expliquer les termes de sa définition de la perfection pour en écarter tous les doutes possibles. La qualité simple est irréductible: si elle pouvait se ramener à d'autres, elle ne serait pas simple, mais un agrégat de plusieurs. Ensuite, la qualité simple ne doit pas être bornée par une autre: elle doit exprimer tout sans limites; si elle était limitée, elle ne serait pas purement positive, puisqu'il faudrait nier quelque chose en elle.

En se basant sur cette définition, il ne sera pas difficile de montrer que toutes les perfections sont compatibles entre elles, ou bien qu'elles peuvent être des attributs d'un même sujet. Pour arriver à ce résultat, Leibniz s'attache à démontrer l'impossibilité du contraire.

Désignons, dit-il, les différentes perfections par des lettres, et prenons au hasard les termes A et B pour formuler la proposition suivante: «A et B sont incompatibles». Il est clair que cette proposition ne peut être prouvée que moyennant la résolution des

(1) Dut. I, 22 L. à Loefler 1695.

termes A et B, ou au moins de l'un de ces termes. Si cette résolution était impossible, la proposition, «A et B sont incompatibles», serait inaccessible à notre entendement, ou indémontrable. En ce cas, nous n'aurions aucun droit de soutenir l'incompatibilité des termes A et B. Or, les termes A et B, désignant des perfections, sont absolument simples et ne peuvent pas être résolus. Par conséquent, la proposition: «A et B sont incompatibles», est indémontrable; et elle n'est pas connue «per se». Une proposition vraie est ou bien connue «per se», ou bien elle est démontrable. Donc, la proposition qui dit que A et B ne peuvent pas être dans le même sujet, n'est pas vraie; ou en d'autres mots, A et B sont compatibles entre eux.

Ce raisonnement ne change pas et garde sa valeur, quels que soient les termes considérés. Il permet de conclure que toutes les perfections sont compatibles entre elles et qu'elles peuvent être attribuées au même sujet.

Ceci acquis, on peut raisonner comme il suit: le sujet qui contient toutes les perfections n'est autre que l'Être parfait. Puisque toutes les perfections sont compatibles, l'être parfait est possible. Mais s'il contient en lui toutes les perfections, il contient nécessairement l'existence, qui est une d'entre elles. Il faut donc affirmer que l'être parfait existe: «Ens perfectissimum existit» [1].

Leibniz ne doute pas que, par cette démonstration rigoureuse de la possibilité de l'Être tout parfait, l'argument ontologique ait acquis une solidité et une valeur géométriques; il le déclarera nettement dans ses *Remarques sur les Principes philosophiques* de Descartes: «pro geometrica divinae existentiae demonstratione ....superest, ut possibilitas Dei accurata ad geometricum rigorem severitate demonstretur» [2].

*
* *

(1) B. 2, I, 272 — 1676.

(2) G. IV, 359: *Animadversiones in partem generalem principiorum cartesianorum.*

Parmi les écrits de Leibniz, nous en trouvons encore un autre qui se rapporte au même argument, mais à un point de vue bien différent. Dans le précédent essai, l'auteur s'attachait à démontrer l'insuffisance de l'argument ontologique présenté sous la forme cartésienne, et à le compléter; ici, il se préoccupe de faire voir avant tout la légitimité de la preuve ontologique. C'est que les circonstances ne sont plus les mêmes. Leibniz n'a plus affaire cette fois avec un partisan fervent de l'argument ontologique, comme Spinoza, mais avec un adversaire déclaré. Henning Huthman (+ 1729) lui avait écrit, en Janvier 1678, au sujet de l'argument ontologique, qui lui avait été proposé tout récemment «argumentum nuper propositum» très probablement par Leibniz lui-même. Le recteur d'Ilefeld se faisait fort de prouver que l'existence ne peut être déduite en aucun cas du concept de l'essence; et il s'offrait à se rendre en personne chez son correspondant pour s'en expliquer clairement [1]. La rencontre eut-elle lieu? Nous l'ignorons. Le fait est que les deux philosophes sont entrés en discussions, sinon de vive voix, du moins par écrit, et que Leibniz élabora à cette occasion une démonstration précise, en forme syllogistique: la *Probatio existentiae Dei ex eius essentia* [2], qu'il envoya à son adversaire d'Ilefeld.

Son raisonnement a beaucoup de ressemblance avec celui qu'Arnold Eckhard lui avait présenté l'année précédente, dans une lettre du 9 Avril 1677 [3]. Leibniz avoue que l'argument ontologique rencontre de sérieuses résistances, parce qu'il est «sans exemple»: il s'agit là d'un cas unique, Dieu étant le seul Être

(1) B. 2, I, 389: «Ad argumentum nuper propositum distincte respondere, et simul, quod ex nullo Essentiae conceptu Existentia deduci queat, monstrare possum. Quandocunque otii aliquid fuerit Domino, et libuerit me venire, promptissimus adero, sententiam meam clarissime monstraturus»; v B. 2, I, XXXIII.: Einleitung.

(2) B. 2, I, 390 — janv. 1678.

(3) B. 2, I, 318 Arnold Eckhard à L. (9) 19. IV. 1677.

dont l'existence puisse se déduire à priori de son essence [1]. Il n'en est pas moins vrai, ajoute-t-il, que si l'on avait une idée parfaite de l'essence divine, il serait impossible de n'y pas voir l'existence. Aucune objection ne serait assez forte pour ébranler cet axiome; et par conséquent, vouloir déduire l'existence de Dieu de son essence n'est pas un raisonnement illégitime. Pour expliquer cette thèse il pose tout d'abord en principe que l'existence possible ou la possibilité d'une chose et l'essence de cette chose sont inséparables. Cette inséparabilité veut dire que, si un de ces termes est donné dans la région des idées, l'autre y est donné aussi; ainsi lorsque l'un est vrai, l'autre l'est aussi. Et il faut savoir que les vérités existent, même lorsque les choses n'existent pas et que l'on n'y pense même pas.

Après avoir posé et expliqué ce principe général, Leibniz l'applique à Dieu.

L'existence possible ou la possibilité de Dieu et l'essence de Dieu sont inséparables, dit-il, car l'essence d'une chose est la raison spéciale de sa possibilité. D'autre part l'essence de Dieu et son existence actuelle sont inséparables aussi. Il prouve cette affirmation de deux manières, en prenant pour base, tantôt la souveraine perfection, tantôt l'être nécessaire; et dans les deux cas son raisonnement revêt la forme syllogistique.

La première démonstration est ainsi formulée: l'essence de Dieu et la souveraine perfection sont inséparables, car l'essence de Dieu contient en elle la souveraine perfection. En effet, la souveraine perfection et une perfection particulière quelconque «in specie» sont inséparables. L'existence actuelle est une perfection particulière. Donc l'essence de Dieu et son existence actuelle sont inséparables; ce qu'il fallait prouver.

---

(1) B. 2, I, 391: «Haec ratiocinatio difficilius apud homines assensum invenit, quia sine exemplo est .... nam sola Dei essentia hoc habet privilegium, ut ex ipsa a priori, concludi possit existentia, quia Deus etiam est Ens primum, sive a se, sive ex cuius essentia sequitur existentia».

Dans la seconde démonstration, l'idée de l'être nécessaire remplace l'idée de perfection. L'essence de Dieu enveloppe en elle la nécessité d'exister, puisque par Dieu nous comprenons l'Être nécessaire. En effet, l'essence qui contient en elle la nécessité d'exister est inséparable de l'existence, car si cette essence était séparable de l'existence, la chose à laquelle cette essence appartiendrait ne serait pas un Être nécessaire, mais elle serait possible ou contingente. Par conséquent, il faut que l'essence de Dieu et son existence soient inséparables. Puisque par ailleurs la possibilité de Dieu et son essence sont inséparables, il s'ensuit que sa possibilité est inséparable de son existence actuelle. Ainsi, il suffit de prouver que l'Être tout parfait, ou l'Être nécessaire est possible, pour prouver qu'il existe.

Par ce raisonnement, Leibniz a fait voir contre Huthman qu'il est légitime de déduire du concept de l'essence divine l'existence. Mais il ne s'en est pas tenu là : l'insuffisance de l'argument ontologique était trop sensible à ses yeux pour qu'il l'ait oubliée, fût-ce un seul instant. Aussi ne manquait-il pas d'accentuer avec vigueur, surtout dans ses annotations marginales et finales, la nécessité de prouver la possibilité de l'Être nécessaire, en réduisant tout raisonnement à cette proposition modale : «Si Ens necessario existens est possibilis, utique actu existet».

Il va même plus loin, en ébauchant lui-même la preuve de la possibilité de l'Être nécessaire. Si l'Être nécessaire n'était pas possible, il n'existerait pas ; s'il n'existait pas, les êtres contingents existeraient seuls ;et en ce cas ils existeraient sans raison suffisante, ce qui est absurde. Donc il faut que l'Être nécessaire soit possible et qu'il existe, puisque les contingents existent. Cette addition à l'argument ontologique était la condition nécessaire de sa valeur géométrique [1]. Une autre manière de lui assurer cette valeur était la forme syllogistique du raisonnement. Leibniz ne

(1) G. IV, 359 ; B. 2, I, 393, n° 7.

cesse en effet de déclarer, en termes plus ou moins variés, que «la forme des syllogismes.... c'est une espèce de mathématique» [1].

Des quatre essais que nous venons d'analyser, le premier seul porte extérieurement la marque purement mathématique; mais les trois autres ne s'en écartent pas beaucoup: on y retrouve sans peine les traits essentiels de la forme mathématique du raisonnement. Partout, Leibniz procède par définitions, par axiomes ou par syllogismes; or, ce sont justement, les définitions, les axiomes et les syllogismes qui constituent les véritables arguments en forme et caractérisent la manière mathématique de procéder. Si quelquefois il s'est écarté un peu de la rigueur extérieure s'était pour ne pas «rebuter» les gens. Tout en la jugeant souhaitable, il la savait trop difficile pour «les personnes ordinaires». Désireux d'être lu de celles-ci, il s'est vu obligé d'écrire «familièrement». Mais en écrivant ainsi, il se flatte de n'avoir jamais manqué à la précision intérieure qui consiste dans l'emploi de définitions, d'axiomes et de syllogismes. Voilà pourquoi il écrit à Burnett que ce qu'il a donné dans «ces essais» ou dans «ces pièces» est «le plus solide.... de la Théologie naturelle» [2], et que c'est aussi clair que les démonstrations géométriques d'Euclide [3].

---

(1) G. V, 460, I, IV, ch. 17, n° 4 = Flam. 428; v. G. III, 569 L. à Bourguet 22. III. 1714; G. IV, 426 — 1684; F. de C. II, 524: *Dialogue*; G. VII, 324.

(2) G. III, 302 L. à Burnett 10. XII. 1705; v. G. III, 192 L. à Burnett (1) 11. II. 1697; G. V, 242: «Il y a presque trente ans» que Leibniz a conçu le projet: «de mettre au net les Eléments philosophiques et théologiques».

(3) G. VII, 323.

3. — Démonstrations dont la valeur mathématique résulte uniquement de l'application du principe de raison suffisante.

En dehors de ces essais où il a traité directement le problème, nous trouvons dans les écrits leibniziens toute une masse de textes plus courts relatifs à l'existence de Dieu. Il en ressort que notre philosophe a cru avoir démontré celle-ci avec une certitude absolue, grâce au principe de raison suffisante. A ses yeux, ce principe constitue «le fondement de la connexion des termes d'une proposition» [1]; et par conséquent il sert à démontrer toutes les propositions vraies [2]. Dans le domaine de la métaphysique, écrit Leibniz à Arnauld en 1686, toute preuve qui tient rigoureusement compte de ce principe a une valeur géométrique [3]. Par contre il ne cesse de soutenir que, sans ce principe, il nous serait impossible de prouver l'existence de Dieu, tandis que les athées auraient beau jeu à ruiner n'importe quel argument: «Sine sufficiente ratione.... periit demonstratio existentiae Dei» [4].

S'il en est ainsi, toutes les preuves de l'existence de Dieu peuvent au fond se ramener à une seule, car ni les êtres existants, ni leur disposition d'après l'ordre et l'harmonie, ni les possibles, ni les vérités éternelles n'ont en elles-mêmes leur raison suffisante. La raison dernière de tout cela, c'est Dieu. «Sans Dieu, non seulement il n'y aurait rien d'existant, mais il n'y aurait rien

---

(1) G. II, 56 L. à Arnauld 14. VII. 1686; v. Cout. op. 513.

(2) G. VII, 309: *Specimen inventorum*; v. G. VII, 301; Cout. op. 11, 389.

(3) G. II, 62 L. à Arnauld 14. VII. 1686.

(4) B. 2, I, 117 L. à Magnus Wedderkopf — mai 1671; v. G. VI, 405: *Remarques sur le livre de King*, n° 6; G. VII, 301; G. V, 164, *N. Ess.* I, II, ch. 21, n° 13; G. VI, 127, n° 14, *Théod.*; G. VII, 356 L. à Clarke 1715.

de possible» [1], ni rien d'harmonieux [2]. Dieu est en même temps l'harmonie universelle ou suprême, et la raison dernière des choses : «Ultima ratio rerum [3] et harmonia universalis» [4].

Reste à savoir quel usage Leibniz a fait du principe de raison dont il a reconnu la nécessité dès sa jeunesse. D'après Louis Couturat [5], c'est seulement en 1677, dans la *Conversatio cum D. Episcopo Stenonio de libertate,* qu'il l'a invoqué pour la première fois à propos du problème de l'existence de Dieu. Cette opinion nous semble insoutenable car déjà une preuve basée sur ce principe est annoncée dans le *Plan des démonstrations catholiques ;* et on la trouve réalisée presque en même temps dans la *Confessio naturae* [6].

Il n'est pas douteux que le jeune Leibniz se soit efforcé d'appliquer le principe de raison suffisante aux êtres contingents et à l'harmonie : Dieu, dit-il, est la raison dernière des choses et de l'harmonie universelle. En ce qui concerne les possibles ou les vérités éternelles, les textes sont moins explicites. Des corollaires du *De principio individui,* il ressort cependant que les essences des choses sont comme des nombres ; qu'elles ne sont éternelles que lorsqu'elles subsistent en Dieu, et même qu'elles coïncident avec Dieu. De là à conclure que Dieu est la raison dernière des possibilités il n'y a qu'un pas ; cette conclusion était dans la logi-

---

(1) G. VI, 226, n° 184 ; v. a. G. VII, 305 : *De rerum orig.* 1697.

(2) Baruzi, *Leibniz,* p. 371 : Foi, espérance et charité : sans Dieu on ne pourrait pas expliquer «que les choses qui pourraient être à l'état confus et en désordre, soient en une si belle et inexprimable harmonie».

(3) B. 2, I, 79 L. à Conring — févr. 1671 ; B. 2, I, 162 L. à J. Frédéric — oct. 1671 ; B. 6, I, 492 : *Confessio nat.* 1668 ; G. VII, 302 : *De rerum orig.* 1697 ; G. VII, 502 L. à Bierling — août 1711 ; G. IV, 392 : *Animadv. in princ. cart.* 1697 ; Baruzi, *Leibniz* 371 = B. 4, I, 532 — 1671.

(4) B. 2, I, 79 : (cité) ; B. 2, I, 162 : (cité) ; B. 6, I, 485 : *Elementa juris naturalis* 1671 ; B. 2, I, 174 L. à Arnauld — nov. 1671 ; B. 6, I, 492 : *Confessio nat.* 1668.

(5) Cout. : *Logique de Leibniz,* p. 214, note 3.

(6) B. 2, I, 495 : *Demonstr. cath. consp.* 1668—1669 ; B. 2, I, 489 : *Confessio nat.* 1668.

que même du système, et il était impossible de n'y pas aboutir. Il semble donc bien que l'application du principe de raison a eu son plein sens déjà dans les écrits du jeune Leibniz [1].

Suivons maintenant notre philosophe à la recherche de la raison de chacune de ces réalités: les êtres existants, les possibles et l'harmonie.

De courts passages disséminés dans plusieurs de ses œuvres de jeunesse, touchent à la question qui nous intéresse. Les idées qu'ils contiennent furent mises au point avec rigueur vers 1700, tout d'abord dans *De rerum originatione radicali* [2], ensuite dans l'écrit sur les *Conséquences métaphysiques du principe de raison* [3], dans les fragments intitulés *Sur ce qui passe les sens et la matière* [4], dans la *Théodicée* [5], dans les *Principes de la nature et de la grâce* [6] et dans la *Monadologie* [7].

Toutes ces idées gravitent autour de deux questions qui lui semblent être inséparables et qu'il résout ensemble: quelle est la raison qui fait que les choses existent; et qu'elles existent ainsi et non autrement [8].

Son raisonnement, appuyé toujours sur un même principe, part de considérations diverses. Ainsi, dans le *De rerum orgina-*

---

(1) B. 6, I, 19: *De principio individui* 1663; la même pensée B. 2, I, 117 L. à Wedderk. — mai 1671; B. 2, I, 246 L. à Foucher 1675.

(2) G. VII, 302—303 — 23. XI. 1697.

(3) Cout. op. 13.

(4) G. VI, 491, 497, 507 — 1702.

(5) G. VI, 106, n° 7; v. G. VII, 506 L. à Bierling 1712: «Existentiae Dei demonstrationem paucis lineis expressam reperies in Théod., p. I, n° 7».

(6) G. VI, 602, n° 7, 8, 9 — 1714.

(7) G. VI, 612—613, n° 36, 37, 38, 39, 40, 41, 42 — 1714.

(8) G. VI, 602, n° 7: «Pourquoi il y a plutôt quelque chose que rien: Car le rien est plus simple et plus facile que quelque chose. Et de plus, supposer que des choses doivent exister, il faut qu'on puisse rendre raison, pourquoi elles doivent exister ainsi et non autrement»; v. G. VII, 302: «cur.... aliquis sit potius mundus, et cur talis»; Cout. op. 13, n° 6: «cur mundus tali modo existat et non sub alia quacunque non minus possibili forma sit productus».

tione et dans la *Monadologie*, il considère d'une manière générale la contingence de ce monde, pour conclure à la nécessité d'une raison absolue.

Dans le premier de ces écrits, Leibniz observe que, ni une chose particulière, ni un agrégat, ni une série de choses n'ont en eux-mêmes de raison suffisante de leur existence. On ne peut pas expliquer, dit-il, l'état actuel du monde par son état précédent; et même si on supposait que ce monde est éternel ou qu'il n'a pas de cause, il faudrait nécessairement admettre l'existence d'une raison pourquoi il y a plutôt cet univers que rien, et pourquoi il est ainsi et non autrement. La raison en doit être cherchée hors du monde.

Il confirme sa preuve par un exemple: supposons, dit-il, que le livre des Eléments géométriques soit éternel, en ce sens qu'il ait été copié sur un livre antérieur et celui-ci sur un autre plus ancien jusqu'à l'infini. S'il en était ainsi chaque livre s'expliquerait par le précédent, mais on ne saurait pas pourquoi ces livres ont existé de toute éternité et pourquoi ils ont été écrits ainsi et non autrement. On doit raisonner de la même façon, lorsqu'il s'agit du monde [1].

Dans la *Monadologie*, Leibniz part de la considération du «détail». Les vérités contingentes peuvent toujours être résolues en raisons particulières et celles-ci en d'autres; de même les choses de l'univers peuvent être divisées à l'infini. Le résultat de cette division ou de cette résolution c'est le détail. Or «tout ce détail n'enveloppe qu'autres contingents plus détaillés, dont chacun a encore besoin d'une analyse semblable pour en rendre raison, on n'en est pas plus avancé: et il faut que la raison suffisante.... soit hors de la suite ou séries de ce détail des contingences, quelqu'infini qu'il pourrait être». Il faut que cette raison suffisante contienne en elle éminemment le détail, et puisque tout ce détail est lié partout, il ne doit donc y avoir qu'une seule rai-

(1) G. VII, 302—303: *De rerum orig. radic.* 23. XI. 1697.

son de tout. Et cette raison «doit être dans une substance nécessaire.... que nous appelons Dieu» [1]. Par conséquent Dieu existe.

Ailleurs, le raisonnement leibnizien est plus concret. Il part tantôt de la matière seule [2], tantôt de la matière et de l'espace [3], tantôt enfin de la matière, de l'espace et du temps [4]. On constate, dit-il, que le temps est un ordre de moments successifs, c'est quelque chose de relatif; et comme relatif il aurait pu être arrangé autrement qu'il ne l'est. La matière et l'espace ont une certaine grandeur, une certaine figure et un certain mouvement bien appropriés à l'ensemble des phénomènes de l'univers. C'est là un fait indubitable. Un autre fait non moins certain est que la matière et l'espace sont, par nature, indifférents à toutes sortes de figures, de grandeurs et de mouvements. Il est donc hors de doute «qu'il y a une infinité de façons possibles que l'univers aurait pu recevoir au lieu de cette suite de variations qu'il a effectivement reçues» [5]. La matière n'en est pas la raison: elle est indifférente en elle-même, non seulement à tel ou tel mouvement, mais encore au mouvement ou au repos; «donc on n'y saurait trouver la raison du mouvement et encore moins de tel mouvement» [6]. De plus, dans la notion de la matière, on ne trouve point qu'elle porte avec elle son existence [7]. Par conséquent «il faut que la raison.... qui fait que les choses sont et ont été plutôt ainsi qu'autrement, soit hors de la matière» [8] et «hors de la suite des choses contingentes».

---

(1) G. VI, 612, 613, n° 36, 37: *Monadol.* 1714.

(2) G. VI, 602, n° 8: *Principes de la Nature* 1714; G. VI, 507: II, projet L. à Sophie Charlotte de Prusse 1702.

(3) G. VI, 497: I, projet L. à Sophie Charlotte de Prusse 1702; G. VI, 491 — 1702.

(4) G. VI, 106, n° 7, *Théod.*; Cout. op. 13, n° 6: *Conséquences métaphysiques du principe de raison.*

(5) G. VI, 491; G. VI, 497: Cout. op. 13, n° 6.

(6) G. VI, 602.

(7) G. VI, 507; G. VI, 497.

(8) G. VI, 491, 497, 507.

Cette raison doit n'avoir pas besoin d'une autre raison ; il est nécessaire qu'elle ait en elle la raison de son existence [1]. «Et à cause de la connexion de toutes les parties de la nature» il faut qu'elle soit unique ou «commune à toutes et universelle» [2]. Finalement, elle doit être intelligente, pour qu'elle puisse choisir ce monde parmi l'infinité de mondes possibles. Ainsi une telle raison n'est pas la «natura naturans» de Spinoza, mais elle est transcendante au monde, c'est Dieu, «ultima ratio extramundana rerum» [3].

* * *

Leibniz ne faisait pas la place moins large au principe de raison suffisante lorsqu'il s'agissait pour lui d'expliquer les essences, les possibilités, les vérités éternelles [4]. Ces trois termes exprimaient pour lui des aspects différents de la même réalité : les choses, pour être réalisées, n'ont besoin que de l'existence ; par conséquent leurs essences, avant d'avoir l'existence, sont possibles, ou en d'autres termes elles constituent des possibilités. Ces essences, n'étant pas créées avec leurs existences, demeurent toujours à l'état de possibles ; elles sont donc éternelles, et lorsqu'un entendement éternel en prend connaissance, elles constituent des vérités éternelles [5]. Leibniz lui-même précise ainsi le

(1) G. VI, 106, *Théod.*, n° 7 ; G. VI, 602, n° 8.

(2) G. VI, 497.

(3) G. VII, 303 : *De rerum orig.* 23. XI. 1697.

(4) Ce problème est largement discuté par Richard Pflugbeil dans le : *Der Begriff der ewigen Wahrheiten bei Leibniz, mit einer einleitenden Uebersicht der Geschichte dieses Begriffs in der christlichen Philosophie, bei Descartes und Spinoza.* Leipzig, 1902, et par C. A. Vallier dans le : *De possibilibus apud Leibnitium.* Burdigabae, 1892.

(5) G. VI, 229, n° 189, *Théod.* : «.... Ces vérités mêmes ne sont pas sans qu'il y ait un entendement, qui en prenne connaissance».

sens de ces termes, surtout dans les lettres adressées en 1671 à Magnus Wedderkopf, professeur de droit à Kiel, et en 1675 à Simon Foucher: «possibilité.... forme ou compose ce qu'on appelle les essences.... et les vérités qu'on a coutume de nommer éternelles» [1].

Nous avons vu que déjà les écrits du jeune Leibniz contenaient le fondement exact de cette preuve [2]; mais nous ne la trouvons développée qu'après 1680.

Dans sa lettre à Seckendorf, il écrit que Dieu se fait connaître à nous par les vérités éternelles. A son avis, les arguments que l'on a tirés de ces vérités n'ont abouti jusqu'alors qu'à des certitudes morales; mais il les croit perfectibles et pense qu'on pourra les modifier progressivement pour en faire des démonstrations rigoureuses [3]. Il n'explique pas cependant comment les vérités éternelles exigent l'existence de Dieu. Cette explication, il va nous la donner dans plusieurs de ses écrits, et principalement dans le *De rerum originatione* [4], dans les *Nouveaux Essais* [5] dans la *Théodicée* [6] dans la *Monadologie* [7] et dans sa lettre à Louis Bourguet [8].

---

(1) B. 2, I, 246 L. à Foucher 1675; B. 2, I, 117 L. à Wedderk. — mai 1671: «Essentiae .... rerum .... continent ipsam Entium possibilitatem, quam Deus non facit, sed existentiam: cum potius illae ipsae possibilitates seu ideae rerum coincidant cum ipso Deo».

(2) v. p. 278.

(3) B. 2, I, 533 L. à Seckendorf 1. VI. 1683: «Puto .... Deum non tantum in historia sacra aut civili aut .... naturali nobis loqui, sed et intus in mente nostra, per abstractas illas a materia aeternas veritates. Et licet fatear, argumenta illa nondum ad plenae demonstrationis vim perducta esse, tantam tamen jam tum mihi habere videntur, quantum ipsa moralia, et credo paulatim ab hominibus perfici, ac forte aliquando rigorosa demonstratione absolvi posse».

(4) G. VII, 303, 305: *De orig. rer. rad.* 23. XI. 1697.

(5) G. V, 429; G. V, 145, 141.

(6) G. VI, 229, n° 189; 226, 227, n° 184; 115, n° 20.

(7) G. VI, 614, n° 43, 44.

(8) G. III, 572 — L. à Bourguet — déc. 1714; G. III, 558 L. à Bourguet 20. X. 1712.

Le point essentiel de son raisonnement est la notion des possibles. Sa démonstration ne s'identifie pas avec l'argument classique de l'Ecole, basé sur les vérités éternelles, parce qu'il se fait des possibles une conception originale. Selon Spinoza, tous les possibles existent par la nécessité de la nature divine [1]; quelques scotistes admettent que les possibles «subsisteraient quand il n'y aurait point d'entendement, pas même celui de Dieu» [2]; Leibniz, lui, distingue deux sortes de possibles: le possible purement idéal ou chimérique, et le possible réel ou compossible. Le premier est un concept sans aucun rapport avec la réalité; un possible irréalisable [3]. Le second est un concept dont la réalisation n'implique pas de contradiction [4] et est compatible avec les autres êtres, un possible réalisable. Le possible idéal ne suppose pas l'existence d'un être capable de le produire; mais seulement l'idée de cet être [5]. Il en est tout autrement du possible réel ou du compossible. Ce dernier a un tel degré d'être ou de perfection qu'il est apte a exister et que rien ne s'oppose à ce qu'il soit réalisé [6]. Or, les essences et les vérités éternelles sont des compossibles: elles contiennent en elles une aptitude à être réalisées. Comme toute réalité, cette ap-

(1) Erdm. 139; Cout. op. 530, et p. 10, 11.

(2) G. VI, 226, n° 184; v. G. VII, 507 L. à Bierling 20. VI. 1712.

(3) G. III, 572 L. à Bourguet — déc. 1714: «Il est vrai que ce qui n'est point, et n'a point été et ne sera pas, n'est point possible, si possible est pris pour compossible»; v. Cout. op. 334: «Non sequitur omnia possibilia existere: sequeretur sane si omnia possibilia essent compossibilia»; G. III, 558 L. à Bourguet 20. X. 1712.

(4) G. VI, 439: Causa Dei: «possibilia qua non implicant contradictionem».

(5) G. III, 572 (cité, note 3): «l'idée des possibles suppose nécessairement celle (c'est-à-dire l'idée) de l'existence d'un être qui puisse produire le possible. Mais l'idée des possibles ne suppose point l'existence même de cet être».

(6) G. VII, 304: *De rerum orig.* 23. XI. 1697: «Perfectio seu essentiae gradus (per quem plurima sunt compossibilia) est principium existentiae».

titude doit avoir une raison suffisante et doit être, «fondée en quelque chose d'existant et d'actuel» [1]. Ce quelque chose d'existant et d'actuel, n'est autre que Dieu [2].

Dans le *De rerum originatione* [3] et dans les *Nouveaux Essais* [4] Leibniz ajoute un court raisonnement pour compléter le précédent. Ce raisonnement complémentaire se ramène à la considération suivante: les êtres contingents n'ont pas en eux la raison dernière de leur existence. Cette raison des êtres contingents doit être cherchée dans les vérités éternelles, [5], puisque ces vérités «contiennent la raison déterminante et le principe régulatif des existences mêmes, et en un mot, les lois de l'univers» [6]. L'existence ne peut être produite que par une chose existante déjà; ainsi les vérités éternelles ou nécessaires étant antérieures aux êtres contingents, il faut bien qu'elles existent dans une substance métaphysiquement nécessaire, c'est-à-dire en Dieu. Si Dieu n'existait pas, les vérités éternelles ne seraient que des fictions imaginaires. C'est Dieu qui fait leur réalité [7]. Elles sont des expressions de l'essence divine; chacune d'elles l'exprime à sa manière et chacune d'elles en contient un aspect particulier, ou un attribut [8]. Mais le sujet propre des vérités c'est l'entendement; ainsi il n'y a pas de doute que les vérités éternelles n'aient

---

(1) G. VI, 614, n° 44.

(2) G. VI, 593: *Dialogue d'Ariste et de Théophile;* v. Stein p. 344 sur Littischau 1696; Cout. op. 533.

(3) G. VII, 305: Parlant de la série des choses actuellement existantes, Leibniz écrit: «in ea ratio non inveniatur sed .... in aeternis veritatibus sit quaerenda»; «existentia autem non possint esse nisi ab existentibus».

(4) G. V, 429.

(5) G. VII, 305.

(6) G. V, 429.

(7) G. VII, 305: «oportet aeternas veritates existentiam habere in quodam subjecto absolute vel metaphysice necessario, id est Deo, per quem haec, quae alioqui imaginaria forent, realisantur»; v. G. V, 429; G. VI, 226, n° 184, *Théod.*; G. VII, 311.

(8) G. V, 145 *N. Ess.* l. II, ch. XVII: «les vérités éternelles .... ne sont autre chose que les attributs de Dieu»; v. F. de C. D. Sp. L. 197 — 1707: Remarques sur Wachter.

leur siège dans l'entendement de Dieu [1]. On peut donc dire avec saint Augustin que l'entendement divin est «la région des vérités éternelles» [2], et tirer du fait qu'il est la raison dernière des possibilités, «radix possibilitatis», une preuve de l'existence de Dieu [3].

***

Les considérations leibniziennes au sujet de la raison dernière de l'harmonie surpassent en importance les deux précédentes, car la notion de l'harmonie constitue peut-être l'objet essentiel des préoccupations philosophiques de Leibniz. La conception leibnizienne de l'harmonie n'a pas été toujours la même : jusqu'à 1680 environ, l'harmonie régit selon son ordre les existences des êtres et leurs actions. Plus tard, étant donné que toute action extérieure a été refusée aux substances, l'harmonie se borna à régler les états intérieurs des diverses substances.

Il est vrai que Leibniz avoue avoir partagé pendant un certain temps l'opinion des matérialistes. Etant «bien jeune» [4], leur manière d'expliquer la nature mécaniquement le charma, et il crut

(1) G. VI, 107, n° 7 : «l'entendement de Dieu est la source des essences» ; 226, n° 184 : «l'entendement Divin fait la réalité des vérités éternelles» ; G. VI, 106, n° 7 ; G. VII, 311 ; G. VI, 229, n° 189.

(2) G. V, 429 *N. Ess.* l. IV, ch. XI ; G. VI, 614, n° 43 ; G. VI, 115, n° 20 : Stein, p. 344 : *Relation du livre de Littischau* 1696 ; Dut. II, I, 223 L. à Hansch. — juillet 1707.

(3) G. VII, 311 : «.... Si nulla esset substantia aeterna, nullae forent aeternae veritates : itaque hinc quoque probatur Deus, qui est radix possibilitatis».

(4) G. IV, 478 : *Système nouveau* 1695 : «les mathématiques et les auteurs modernes .... leurs belles manières d'expliquer la nature mécaniquement me charmèrent» ; v. G. III, 606 L. à Remond 10. I. 1714 : «à l'âge de 15 ans» il a délibéré s'il peut garder «les formes substantielles». «Enfin le méchanisme prévalut».

inutile de recourir à des principes métaphysiques [1]. Mais son erreur fut de courte durée [2], car ayant approfondi les sciences naturelles [3], il a reconnu déjà en 1668 qu'il était impossible d'expliquer l'univers selon les principes matérialistes de Democrite, d'Epicure, de Leucipe, de Lucrèce et des mécanistes modernes [4]. La recherche des causes efficientes, pensait-il alors, doit être accompagnée de la recherche des causes finales [5], car il y a partout, aussi bien dans l'univers spirituel que dans l'univers matériel, de l'ordre, de l'harmonie et de la finalité.

Nous trouvons surtout dans l'*Hipothesis physica nova* [6] des aperçus très significatifs sur l'harmonie de l'univers matériel. La structure intérieure des corps et les lois des mouvements, explique Leibniz, sont établies d'une manière admirable, selon l'harmonie. Les corps se composent d'innombrables bulles [7], dont les unes sont différentes entre elles, les autres similaires. Les bulles différentes entrent dans la composition de chaque chose, mais les similaires y dominent. Celles-ci jouent donc le même rôle que les «homoiomeries» chez Anaxagore [8], c'est-à-dire le le rôle des semences des choses. Chacune des bulles peut être divisée en d'autres et celles-ci encore en d'autres jusqu'à l'infini. Chaque bulle, grande ou petite, représente un aspect de l'univers

---

(1) G. VII, 280: «Tempus erat quo credebam, omnia motuum phaenomena ex principiis pure geometricis explicari posse nullis metaphysicis propositionibus assumtis».

(2) G. III, 606.

(3) G. IV, 478: «Mais depuis, ayant tâché d'approfondir les principes mêmes de la mécanique» (il a changé d'avis).

(4) Cout. op. 7: «Nec mechanice naturam explicandi rationes *abjiciendae, sed* causae finales jungendae efficientibus»; v. B. 2, I, 495—501 L. à Christ. Philippe 1679: «les lois de la mécanique qui servent de fondement à tout le système dépendent des causes finales»; B. 6, I, 490 — 1668; Conf. nat.; G. VII, 280: «ipsa principia mechanica ex metaphysicis dependere».

(5) G. IV, 181, 240 — 1671.

(6) G. IV, 184, n° 11, 12, 13.

(7) G. IV, 201, n° 44.

(8) G. IV, 201, n° 42; v. G. IV, 203, n° 49.

tout entier, de sorte qu'on peut dire qu'elle est le monde en raccourci. Cette conception se trouve confirmée par les observations des micrographes: Kircher et Hookius, qui ont constaté que ce qui se trouve dans les grands objets, se retrouve, toute proportion gardée, dans les petits; ainsi tout atome est un monde et il entre dans la composition des autres mondes. La structure du monde corporel est incontestablement d'une beauté et d'une harmonie admirables [1]. Leibniz envisage le mouvement, soit au point de vue concret, «tel qu'il se rencontre effectivement dans la nature», soit au point de vue abstrait, «tel qu'il se conçoit en lui-même indépendamment des phénomènes où il se manifeste.... comme si c'était une chose purement mathématique» [2]. Les mouvements concrets dérivent d'un mouvement unique, universel de l'éther subtil qui pénètre tous les corps de l'univers [3]: en agissant sur les corps ce mouvement de l'éther y produit l'élasticité, la gravitation, la réflexion et la réfraction [4]; le mouvement concret est donc admirable, prodigieux, il explique tout. Mais les effets qui en apparaissent sont entièrement différents des lois véritables du mouvement. Les lois du mouvement en soi ou du mouvement abstrait sont purement géométriques. Ce mouvement peut se ramener aux points et aux lignes [5], car il s'effectue d'un point à l'autre sur une ligne, ou en faisant une ligne. D'ailleurs, le commencement du mouvement consiste dans un effort ou «conatus» [6]; et ce conatus est déjà un mouvement dans un point pendant un instant, ou un mouvement infiniment petit [7]. Ainsi le mouvement abstrait requiert les concepts géométriques du point, de la ligne et de l'infiniment petit ou de l'indivisible [8].

---

(1) G. IV, 201, n° 43, et G. IV, 203, n° 49.

(2) G. I, 415 L. à Foucher 1690; v. G. IV, 181: *Theoria motus concreti;* G. IV, 221: *Theoria motus abstracti.*

(3) G. IV, 181, n° 4; v. G. IV, 184, n° 10.

(4) IV, 218; v. G. IV, 188, n° 21.

(5) B. 2, I, 102 L. à Oldenbourg — mai 1671.

(6) B. 2, I, 97—98 L. à Lambert van Velthuysen — mai 1671.

(7) B. 2, I, 102 (cité v. note 5).

(8) B. 2, I, 97—98 (cité, v. note 6).

Il est vrai que la réalité géométrique abstraite diffère de la réalité concrète et sensible : celle-là est simple, celle-ci complexe et divergeante. Cependant il y a une harmonie admirable entre les deux, car ce qui apparaît à nos sens comme divergeant, par exemple un corps transparent flexible, dur, chaud, en mouvement circulaire, rectiligne, tout cela se réduit dans son fond à des lois simples et géométriques, sans qu'on puisse y apercevoir un désaccord ou un désordre [1].

L'univers spirituel contient une harmonie supérieure à celle de l'univers matériel. L'univers est comme une république dans laquelle il y a des enfants ou des citoyens libres et des esclaves [2]. Les esprits dans l'univers jouent le même rôle que les enfants ou les citoyens dans la république ; les autres êtres représentent les esclaves. De même que les citoyens sont plus rapprochés du monarque [3], ainsi les esprits sont plus rapprochés de Dieu. Ils sont des échos, des miroirs, des images de l'essence divine ; ils la réflètent et la multiplient en eux-mêmes [4]. Mais leurs représentations ne se rapportent pas seulement à Dieu. Les esprits expriment en eux les divers aspects du monde créé, comme les tableaux peints de différents points de vue, représentent une ville [5].

---

(1) G. IV, 202, n° 46 ; v. G. IV, 216, n° 59.

(2) B. 2, I, 73 — — déc. 1670 : «ipse enim mundus grandis quaedam republica est in qua mentes vel filiorum, vel hostium, ceterae creaturae, servorum instar habent».

(3) B. 2, I, 56, n° 25 L. à Hobbes — juillet 1670 : «Deus sit omnium monarcha communis» ; v. G. VII, 107.

(4) B. 6, I, 438 : *Elem. jur. nat.* 1670 : «Si Deus non haberet in mundo creaturas rationales, haberet eandem harmoniam sed solum demte echo, eandem pulchritudinem, solum demta reflexione, refractione, seu multiplicatione. Unde Dei sapientia exigebat creaturas rationales in quibus se res multiplicarent. Ut una mens esset quasi mundus quidam in speculo».

(5) Cout. op. 10 — 1676 : «.... plurium mentium creatione Deus efficere voluit de universo, quod pictor aliquis de magna urbe, qui varias eius species sive projectiones delineatas adhibere vellet, pictor in tabula, ut Deus in mente».

Les êtres spirituels perçoivent en eux-mêmes, d'une manière confuse, tout ce qui est dans l'univers [1].

Cette thèse n'est qu'un complément logique de ce que notre philosophe a affirmé à propos des êtres corporels. Admise et professée depuis 1670, les *Elementa juris naturae* [2] et dans l'*Hypothesis physica* [3], elle a été exprimée de façon synthétique et générale en 1676, dans un court écrit sans titre. Leibniz y explique que chaque partie du monde contient en raccourci tout ce qui est dans l'univers entier [4]. C'est en cela que consiste la «nouvelle harmonie» qu'il se vante d'avoir découverte [5]. D'après cette conception il n'y a rien qui ne soit en ordre, car exister ne signifie autre chose qu'entrer en harmonie: «existere nihil aliud esse quam harmonicum esse» [6].

Mais la nature de l'Univers créé ne s'oppose pas à ce que toutes les choses soient «à l'état confus et en désordre» [7]; donc la belle et l'harmonieuse structure du monde doit avoir sa raison suffisante ou son explication dans la Sagesse infinie de Dieu. Leibniz ne manque pas de tirer cette conclusion à plusieurs reprises, en soutenant que la beauté, l'ordre et l'harmonie de l'Univers nous font admirer la Sagesse du Créateur [8] «admiranda creatoris sapientia» [9], ou l'action du divin géomètre «praxin Dei in oeco-

(1) Cout. op. 10: «Mihi videtur omnem mentem esse omnisciam sed confuse. Et quamlibet mentem simul percipere quicquid fit in toto mundo».

(2) B. 6, I, 438: *Elem. jur. nat.* 1670.

(3) G. IV, 181.

(4) Cout. op. 529 — 1676: «Non est opus ad augendam rerum multitudinem pluribus mundis, neque enim ullus est numerus qui non sit in hoc uno mundo, imo in qualibet eius parte».

(5) G. IV, 238: *Th. mot. abstr.*

(6) Jagodinsky: *Summa Rerum*, p. 32.

(7) Baruzi, *Leibniz*, p. 371, n° 8: Foi, espérance, charité.

(8) G. IV, 188, n° 21; v. G. IV, 201, n° 43: Structure du corps «quae qui profundius considerat non potest non extasi quadam abripi admirationis transferendae in rerum autorem».

(9) G. IV, 202, n° 46.

nomia rerum geometrisantis» [1], et nous font chanter des hymnes de louanges à la gloire de Dieu «hymnum Deo canere» [2].

Dieu est donc la source [3], ou en un mot la raison dernière de l'harmonie de l'univers; ou mieux encore, il est l'harmonie universelle, l'harmonie suprême des choses [4]. Etant lui-même l'harmonie, il ne fait rien sans l'introduire dans l'harmonie. L'harmonie est la raison suffisante de toute son activité. Par conséquent, si dans l'univers il n'y avait pas d'harmonie, il faudrait dire que Dieu agit sans raison, ce qui est absurde [5]. En face de ces considérations on voit combien la position des matérialistes et des mécanistes apparaît injustifiée et impie.

Non content de leur opposer les données des sciences naturelles qui révèlent partout l'ordre, l'harmonie et la finalité; Leibniz a invoqué à maintes reprises dans ses écrits, l'autorité de Platon et de Socrate. Il s'appuie tout spécialement sur un passage du Phédon dans lequel Socrate blâme Anaxagore de ne pas faire intervenir l'Esprit pour expliquer la beauté des choses, mais d'avoir recours uniquement aux causes matérielles [6]. Il fait allusion à ce texte dès 1670 [7], dans une lettre à Thomasius; mais c'est surtout en 1676 qu'il s'est familiarisé avec lui lorsqu'il a traduit le Phédon.

Reprenant les reproches de Socrate à Anaxagore, Leibniz les dirige contre les mécanistes modernes [8]. Certes, dit-il, «ce n'est pas un crime ni impiété» [9] de vouloir expliquer le monde corporel

(1) G. IV, 216, n° 59.

(2) G. VII, 71; v. Cout. op. 95, 29; Baruzi: Rev. de Mét. et de Mor.— Janvier 1905: Inédit «*Dialogue*», p. 31.

(3) B. 2, I, 174 L. à Arnauld — nov. 1671: «.... Deum sedem harmoniae universalis».

(4) v. p. 278, note 4.

(5) B. 2, I, 117 L. à Wedderkopf — mai 1671; v. *Jagodinsky*, 36: «harmonicum maxime quod gratissimum perfectissimo mentium».

(6) F. de C. n. op. 79—80: *Traduction de Phédon.*

(7) B. 2, I, 73 L. à Thomasius — déc. 1670.

(8) G. IV, 280 — 1679; v. G. VII, 71 — 1681; G. VII, 335 — 1680.

(9) G. IV, 285 L. à Philippe 1680.

mécaniquement, c'est-à-dire par la grandeur, la figure et le mouvement, mais c'en est une que de vouloir supprimer les causes finales [1]. Les principes du mécanisme sont insuffisants pour faire comprendre absolument tout; ils doivent dépendre eux-mêmes d'une intelligence agissant avec une suprême sagesse [2]. Pour pouvoir expliquer la finalité, l'ordre et l'harmonie du monde, il faut nécessairement faire appel à Dieu. Ainsi la finalité, l'ordre et l'harmonie fournissent la base d'une preuve de l'existence de Dieu.

Mais cette preuve, que vaut-elle? Leibniz répond dans le *Conspectus demonstrationum catholicarum* que la démonstration fondée sur la considération de beauté du monde n'apporte qu'une probabilité infiniment grande: c'est-à-dire une certitude morale: «demonstratio probabilitatis infinitae seu certitudinis moralis, quod pulchritudo mundi oriatur a mente» [3]; et plus tard son avis n'a pas changé.

Dans sa lettre adressée à Seckendorf [4] en 1685, et dans les *Nouveaux Essais,* sans nier la valeur de la certitude morale, il manifeste le désir de voir introduire en métaphysique des démonstrations plus rigoureuses, qui conduisent à une certitude absolue. Pour y arriver, il ne suffira pas de prendre pour base du raisonnement une harmonie ordinaire, au sens où on l'entendait dans le passé; il faudra considérer et introduire dans l'argumentation une «nouvelle espèce d'harmonie» [5]. Les efforts de Leibniz tendant à

---

(1) B. 2, I, 73 (cité, note 7, p. 291).

(2) B. 2, I, 495 L. à Philippe — déc. 1679; v. B. 2, I, 270 L. à Mariotte — juillet 1676; B. 2, I, 519 L. à Frédéric Schrader — avril 1681.

(3) B. 6, I, 495 — 1668.

(4) B. 2, I, 546 — mai 1683: «Vellem .... demonstrandi rigorem introduci in metaphysicis .... quamdiu eam non obtenemus longe majoris facienda sunt pulcherrima argumenta ab operibus divinis ad autorem agnoscendum ducentia, quam argumentationes minime satisfacientes: etsi enim non nisi moralem certitudinem praebeant, sunt tamen ad persuadendum aptiora».

(5) G. V, 418: «cet argument, qui ne paraît être que d'une certitude morale».

donner à la preuve une rigueur mathématique aboutirent. Vers 1686 il parvint à formuler nettement sa conception spéciale de l'harmonie, qu'il désigna d'abord, jusque vers 1695, sous le nom d'hypothèse de concomitance [1], puis aussi sous le nom d'harmonie préétablie [2]. Ces appellations diverses ne changeaient rien à la réalité. La conception nouvelle ne cessait pas de s'opposer, d'une part à l'influence physique des substances entre elles et d'autre part à l'occasionnalisme, qui substitue l'action de Dieu à celle des substances créées, en refusant à ces dernières toute influence réelle [3].

En principe, l'hypothèse de concomitance ou d'harmonie ne s'appuie que sur la notion de substance [4] ou de monade [5], car il faut remarquer que les deux termes étaient pour Leibniz des synonymes. Après avoir employé exclusivement le premier jusque vers 1695, il y ajouta ensuite le second [6]. La substance ou monade est privée de toute action extérieure: elle ne peut d'aucune manière influer réellement sur les autres. Par contre, «microcosme» et «miroir du monde», elle contient et reproduit en elle-même tout ce qui existe et tout ce qui se passe dans l'univers.

---

(1) G. I, 383 L. à Foucher 1686; Cout. op. 521; G. IV, 494: *Eclaircissement de Nouveau Système* 1695; G. II, 47 L. à Arnauld 1686; G. II, 58 L. à Arnauld — juin 1686; G. II, 64 L. à Arnauld 1686; G. II, 68 L. à Arnauld 1686; G. II, 70 L. à Arnauld 1686; G. II, 74 L. à Arnauld — déc. 1686.

(2) G. IV, 496: *Eclairc. de N. Syst.* 1695; G. IV, 501 — sept. 1696; G. IV, 499 — janv. 1696; G. IV, 554 — 1712; G. IV, 577.

(3) G. II, 47 L. à Arnauld 1686.

(4) G. II, 68 L. à Arnauld 1686: «L'hypothèse de la concomitance est une suite de la notion que j'ai de la substance»; v. G. II, 70 L. à Arnauld 1686; v. a. Forest: *La conception de la substance chez Leibniz:* Revue des Sciences philosophiques. Paris, 1923.

(5) Gm. II, 295 L. à Hôpital — juillet 1695: ici apparaît pour la première fois le terme «monade».

(6) F. de C. n. op. 326, 328 L. à Fardalla — sept. 1696, p. 328: «substantia est monada», p. 326: «Mihi summa rei videtur consistere in vera notione substantiae, quae eadem est cum notione monadis sive realis unitatis».

Quelques indices de ces propriétés apparaissent déjà avant l'achèvement définitif de la nouvelle hypothèse. Il est vrai que dans les écrits du jeune Leibniz il n'y a aucune trace de la privation de l'action extérieure. Cependant, déjà en 1675 dans la lettre à Foucher, il recommande de concevoir ainsi les actions des substances «que de leur changement il s'ensuit quelque changement en nous» [1]. Ce texte n'est pas suffisamment précis pour permettre de conclure qu'il n'y a pas d'influence réelle d'une substance sur l'autre. Mais la correspondance avec Malebranche ne laisse plus de doute sur ce point. Leibniz en 1679 approuve entièrement la thèse malebranchienne «que les corps n'agissent pas proprement sur nous» [2]. Un peu plus tard, il explique ainsi cette thèse «les âmes ne changent rien dans l'ordre des corps, ni les corps dans celui des âmes et en général une substance particulière n'a point d'influence physique sur l'autre» [3]. Il avoue avoir profité beaucoup des réflexions de Malebranche [4] pour élaborer l'harmonie préétablie, qui au fond «n'est qu'un avancement» du système des causes occasionnelles [5].

Cependant le facteur immédiat de ce progrès fut la découverte de la loi, d'après laquelle dans tout mouvement, la quantité de force et la direction totale sont invariables. Le système de l'harmonie préétablie «est une suite nécessaire de la conservation

(1) B. 2, I, 248 L. à Foucher 1675.

(2) B. 2, I, 477 L. à Malebranche 22. VI. 1679; v. B. 2, I, 445 L. à Malebranche 13. I. 1679.

(3) G. II, 73, 69 L. à Arnauld (21) 31. X. 1686; v. G. IV, 440: *Disc. de mét.* 1686; G. II, 115 — 1687; G. I, 391 L. à Foucher 1687; Cout. op. 521: *Primae veritates.*

(4) Gm. II, 283 — (13) 23. V. 1695: «J'ai profité des réflexions qu'il a déjà données»; v. Gm. II, 289 — (14) 24. VI. 1695: «Je lui dois beaucoup en métaphysique».

(5) Gm. II, 299 — 30. IX. 1695; v. G. III, 625 L. à Remond 26. VIII. 1714.

de la force et de la direction tout ensemble» [1]; car, si on admettait l'action d'une substance sur l'autre, il faudrait admettre que la quantité de force et la direction peuvent varier. Cette règle s'appuie en partie sur celle de Descartes, mais elle la surpasse en partie. Descartes, déclare Leibniz, s'est aperçu que le monde corporel conserve toujours la même quantité de force mécanique [2], mais il a admis que l'âme peut changer la direction du mouvement. C'est ce qui l'a empêché d'aboutir au système de l'harmonie préétablie. S'il avait reconnu la constante de la même direction totale «il serait allé» [3], lui aussi, «tout droit à l'hypothèse de l'harmonie préétablie» [4]. La découverte de cette règle du mouvement semble être antérieure à l'influence de Malebranche. En approuvant l'opinion de ce dernier sur l'impossibilité de l'action extérieure, Leibniz avoue, en effet, qu'il en a «toujours été persuadé par des grandes raisons» [5]. Ces grandes raisons ne sont autres que les règles du mouvement.

Ainsi, la substance ne contient rien qui lui vienne du dehors, et il faut de toute nécessité qu'elle ait dans son intérieur tout ce

---

(1) G. III, 607 L. à Remond 10. I. 1714; v. G. VI, 540 — 1705; G. B. 51 = Gm. VIII, 51 L. à Wolf 8. XII. 1705: «Praesertim cum ipsa mathematica potissimum juvent philosophantem, neque ego in systema harmonicum incidissem nisi leges motuum prius constituissem, quae systema causarum occasionalium evertunt»; Ulrich Zymalkowski dans sa dissertation: *Die Bedeutung der praestabilirten Harmonie*. Berlin, 1905 — croit que le point de départ de la conception leibnizienne de l'harmonie préétablie — c'était la doctrine cartésienne du rapport de l'âme avec le corps. Cette thèse ne semble pas être justifiée.

(2) G. I, 334 L. à Malebranche 1679; v. B. 2, I, 508 L. à Chr. Philippe — mai 1680; B. 2, I, 511 L. à Fr. Chaise — mai 1680.

(3) G. III, 607 L. à Remond 10. I. 1714; v. G. VI, 540: *Princ. de vie* 1705.

(4) Gm. VIII, 43, 104 L. à Wolf 1705, 1708: «si cette règle avait été connue de M. Descartes, il aurait rendu la direction des corps aussi indépendante de l'âme, que leur force; et je crois que cela l'aurait mené tout droit à l'hypothèse de l'harmonie préétablie où ces mêmes règles m'ont mené»; v. G. VI, 621: *Monad.* 1714; Erdm. 519—520.

(5) B. 2, I, 477 L. à Malebranche 22. VI. 1679.

qui lui arrive. On conçoit assez facilement qu'un esprit puisse jouer le rôle de miroir du monde ; mais il n'en est pas de même lorsqu'il s'agit des autres êtres. La difficulté est ici d'autant plus sérieuse que, selon le jeune Leibniz, la substance corporelle est essentiellement étendue [1], que cette conception est fondamentale dans sa doctrine, et qu'il la considère même, dans la *Confessio naturae* et dans les lettres à Thomasius, comme une condition nécessaire des démonstrations rigoureuses de l'existence de Dieu. Mais bientôt Leibniz s'est aperçu que la conception se heurte à de graves difficultés, soit parce qu'elle ne concorde pas avec les résultats de l'expérience des micrographes [2], soit parce qu'elle ne permet pas d'expliquer la transsubstantiation [3], soit enfin parce qu'il est possible de penser à l'étendue sans penser au corps [4]. Pour remédier à ces incommodités il admet déjà au début de 1671 que l'essence des corps ne consiste pas dans l'étendue, mais dans le mouvement [5]. Nous avons vu que le mouvement a sa source dans un conatus ou effort. Celui-ci est un principe d'unité qui joue le rôle de forme substantielle [6]. Plus tard, Leibniz identifie la forme substantielle à la force [7]. Voilà comment, dans son système, le mécanisme céda peu à peu place au dynamisme.

La forme substantielle ou la force consiste en action qui effectue les changements dans l'intérieur de l'être ; de sorte que «tout état de la substance est une suite de son état précédent» [8]

---

(1) B. 6, I, 508, 490.

(2) v. p. 288.

(3) B. 2, I, 169 L. à Arnauld — nov. 1671 ; v. B. 2, I, 490 L. à J. Frédéric 1679.

(4) Kabitz 143 : *Specimen demonstr. : De natura rerum corp.* 1671.

(5) B. 2, I, 172 L. à Arnauld — nov. 1671.

(6) B. 2, I, 167 L. à Oldenbourg — oct. 1671 ; v. B. 2, I, 163 — oct. 1671.

(7) G. II, 72 — 1686 ; v. B. 2, I, 512 L. à Fr. de la Chaisse — mai 1680 ; G. IV, 496 : *Nouv. Syst.* 1695 ; G. II, 98 — avril 1687 ; G. I, 391 L. à Foucher 1687 : «un corps n'est jamais poussé que par la force qui est en lui-même».

(8) G. II, 115 L. à Arnauld 1687.

et qu'on peut dire que la nature d'une chose «ne cesse jamais d'agir» [1]. Ainsi la force n'est pas une «puissance nue» de l'Ecole [2] ni un accident, mais elle constitue l'essence de la substance [3]. Comme l'élément constitutif de la substance, la force ne tombe pas sous l'imagination, mais sous l'entendement, car elle est du «ressort de la métaphysique» [4].

La logique du système lui-même exigeait que les formes substantielles fussent semblables aux âmes [5]. Leibniz ne manqua pas de tirer cette conclusion et d'en souligner les conséquences surtout dans sa correspondance avec Arnauld en 1686 [6] et dans le *Discours de métaphysique* [7]. «Toute âme ou susbtance a quelque perception ou expression» [8]. La perception ou expression «est un genre dont la perception naturelle, le sentiment animal et la connaissance intellectuelle sont des espèces» [9]. Son rôle est double: représenter tout ce qui arrive dans l'âme ou ailleurs et dans toutes les essences existentes, et tendre vers de nouvelles représentations [10]. Vers 1700, pour être plus précis, Leibniz réserve le nom de perception à la première fonction, et il appelle la seconde appétition [11]. Chaque substance ou monade est donc «comme un miroir de tout univers» [12], car chacune exprime tout l'univers

(1) G. IV, 470: *De primae philosophiae emendatione* 1694.
(2) G. IV, 469; v. G. IV, 472 — 1695.
(3) G. IV, 469 — 1694; v. G. III, 464 L. à Jaquelot — févr. 1704.
(4) G. IV, 472: *Nouveau Système* 1695; v. G. IV, 411; G. IV, 478 — 1695; G. III, 606 L. à Remond 1714; G. IV, 507 — 1678.
(5) G. I, 391 L. à Foucher 1686.
(6) G. II, 45 L. à Arnauld 1686; v. G. II, 118 L. à Arnauld 1687. L. à Arnauld.
(7) G. IV, 436, n° 12: *Disc. de mét.* 1686.
(8) G. II, 113 L. à Arnauld 1686; v. G. II, 121 — 1687; G. IV, 484: *Nouveau Système* 1695.
(9) G. II, 112 L. à Arnauld 1687.
(10) G. VI, 608, n° 14 et 15: *Monadologie* 1714.
(11) G. IV, 512: *De ipsa natura* 1698: v. Cout. op. 12; G. VII, 344. (*antibarb. phys.*); G. VI, 539 — 1705.
(12) G. IV, 434, 436, 440, n° 9, 13, 14: *Disc. de mét.* 1686; v. Cout. op. 521; G. II, 12, 47, 58, 75, 94, 115; G. I, 383 L. à Foucher 1686.

d'un autre point de vue. Certaines substances ont des expressions plus distinctes que les autres. «L'action d'une substance.... sur l'autre ne consiste que dans l'accroissement du degré de son expression jointe à la diminution de celle de l'autre» [1]. Par conséquent, «on doit attribuer l'action à la substance dont l'expression est plus distincte» [2]: on attache, par exemple notre corps à l'âme, car «l'âme porte plus particulièrement une expression plus distincte de ce qui arrive maintenant à l'égard de son corps» [3]. Ainsi, selon Leibniz, tout ce qui se passe dans la substance, n'est qu'une suite de son idée toute seule» [4]; car toute substance «est la cause réelle immédiate de ce qui se passe dans elle» [5] sans aucune influence extérieure [6].

A partir de 1686, c'est-à-dire depuis les *Primae veritates*, le *Discours de métaphysique* et les lettres adressées à Foucher et à Arnauld [7], Leibniz ne se lasse pas d'affirmer que rien n'arrive à une essence qui ne soit pas conforme «à ce qui arrive à une autre» [8], et que toute perception confuse d'une monade est toujours jointe à une perception distincte correspondante, dont elle est la diminution [9], «car le changement qui augmente l'expression d'une substance, diminue celle de l'autre» [10]. Telle est

---

(1) G. II, 13 L. à Ernst de Hessen Rheinfels 1686; G. II, 47.

(2) G. II, 71 L. à Arnauld 1686.

(3) G. II, 74 L. à Arnauld (8. XI.) 28. XII. 1686.

(4) G. IV, 440, n° 14, 15: *Disc. de mét.* 1686; G. II, 75 L. à Arnauld 1686.

(5) G. I, 391 L. à Foucher 1687.

(6) Cout. op. 521: «in rigore metaphysico dici potest nullam substantiam creatam in aliam exercere influxum»; G. II, 58, 64, 74, 75, 115 L. à Arnauld 1686; G. I, 383, 391.

(7) Cout. op. 521: *Primae veritates* 1686; G. IV, 440: *Disc. de mét.* 1686; G. I, 383, 391 L. à Foucher 1686; G. II, 75, 111, 115 L. à Arnauld 1686—1687.

(8) G. II, 75 — 1686; v. G. VII, 411 L. à Clarke 1715; G. VI, 541: *Cons. sur les Principes de vie* 1705; G. I, 383 L. à Foucher 1686; G. IV, 486: *Système Nouveau* 1695; G. III, 464 L. à Jaquelot 9. II. 1704.

(9) G. II, 13 L. à Ernst de Hessen Rheinfels 1686: v. G. II, 47, 71 L. à Arnauld 1686.

(10) G. IV, 440, n° 14, 15.

l'admirable harmonie qui règne entre les substances [1], et entre les perceptions confuses et distinctes [2]. Pour exprimer cette harmonie, Leibniz parle tantôt de correspondance [3], tantôt d'accord, tantôt de conformité [4], tantôt d'ordre [5], tantôt enfin de concomitance [6]. Il ne doute pas que la cause prochaine et immédiate de cette harmonie soit l'essence des choses elles-mêmes [7]. Cette essence est ainsi établie «qu'elle exprime l'univers tout entier à sa manière» [8], comme si vraiment l'univers agissait sur elle [9]; mais en réalité «tout son état suivant est une suite de son état précédent» [10], et tous ces états naissent «de son propre fond», conformément à ce qui arrive» dans l'intérieur des autres êtres [11]. L'harmonie est donc préétablie dans la nature des substances [12].

La nature des substances, et par conséquent l'harmonie préétablie doivent avoir une cause. Elles ne sont pas des productions du «hasard» ou de la «nécessité brute», comme le veulent les athées et les matérialistes modernes, d'accord en cela avec

---

(1) G. II, 115 — 1687.

(2) G. I, 383 — 1686; v. G. IV, 484: *Système Nouveau* 1695.

(3) G. III, 341 L. à Lady Masham — mai 1704; v. G. II, 115 — 1687; G. VII, 411 — 1715; G. IV, 483: *Système Nouveau* 1695; G. IV, 560: *Rép. aux réflexions* 1712.

(4) G. II, 75 L. à Arnauld 1686; v. G. I, 383 L. à Foucher 1686; G. IV, 484: *Système Nouveau* 1695.

(5) G. III, 341 L. à Masham — mai 1704; v. G. IV, 483: *Système Nouveau* 1695; G. IV, 560 — 1712.

(6) Cout. op. 521 — 1686; v. G. II, 58, 68, 74 L. à Arnauld 1686; G. I, 383 L. à Foucher 1686.

(7) G. I, 391 L. à Foucher 1687.

(8) G. I, 382 L. à Foucher 1686.

(9) G. II, 115 L. à Arnauld 1687.

(10) G. I, 382 L. à Foucher 1686.

(11) G. II, 75 L. à Arnauld (8. XI.) 28. XII. 1686; G. I, 383 L. à Foucher 1686.

(12) G. IV, 476, 484: *Système Nouveau* 1695; v. G. II, 93 L. à Arnauld — avril 1687; G. IV, 499 (3) 13. I. 1696; G. VI, 540, 547: *Cons. sur Principes de vie* 1705; G. III, 464, 465 L. à Jaquelot 9. II. 1704; G. III, 354 L. à Masham 30. IV. 1704; G. IV, 578 — 30. XI. 1702.

les anciens: Epicure, Démocrite et Straton [1]. On peut attaquer «l'argument pris de la beauté des choses visibles» en disant «que parmi une infinité des productions du hasard ce n'est pas merveille si quelque monde, comme le nôtre, a passablement réussi» [2]; mais il est impossible de soutenir que le hasard, la nécessité brute, ou la nature destituée de connaissance [3] puisse produire «la correspondance perpétuelle des êtres qui n'ont point d'influence l'un sur l'autre» [4].

Donc «il est bien manifeste que l'accord de tant de substances.... ne saurait venir que d'une cause générale dont elles dépendent toutes, et qu'elle doit avoir une puissance et une sagesse infinies pour préétablir tous ces accords» [5], «pour préétablir les harmonies» [6] et «l'ordre admirable» [7] de l'Univers. Or, cette cause, douée d'une puissance et d'une sagesse infinies n'est autre que Dieu. Par conséquent, Dieu est la cause ou la raison dernière de l'harmonie des choses [8]; c'est lui qui a tout «préétabli comme il faut» [9].

Leibniz a conscience d'être arrivé ainsi à élaborer «une nouvelle preuve» [10], «inconnue jusqu'ici» [11] ou «un nouveau moyen

---

(1) G. VI, 228, n° 187; v. G. VI, 307, n° 321, *Théod.*; G. VI, 541, 555: *Cons. sur Princ. de vie* 1705.

(2) G. III, 341 L. à Masham — mai 1704.

(3) G. VI, 228 n° 187—188, *Théod.*: «Une cause non intelligente ne saurait rien produire où il paraisse de l'artifice .... système d'une harmonie préétablie».

(4) G. III, 341 L. à Masham — mai 1704.

(5) G. VI, 541, 555: *Cons. sur Princ. de vie* 1705.

(6) G. IV, 578: *Addit. au Syst. Nouv.* 1702.

(7) G. IV, 560: Rép. à Bayle 1712.

(8) G. II, 70 L. à Arnauld — oct. 1686; v. G. II, 75, 115 L. à Arnauld 1687; G. III, 72 L. à Bayle 1702; Cout. op. 13; G. VII, 411 L. à Clarke 1715.

(9) G. VI, 540: *Cons. sur Princ. de vie* 1705; v. G. III, 465 L. à Jaquelot 9. II. 1704; G. II, 58.

(10) G. IV, 486: *Syst. Nouv.* 1695; v. G. III, 464 L. à Jaquelot (la lettre citée).

(11) G. VI, 541: *Cons. sur Princ. de vie* 1705.

.... de prouver l'existence de Dieu» [1]. Il attache à cet argument le plus grand prix. Dès l'année 1686, et jusqu'à sa mort, il ne cesse de l'appeler «une des plus belles» [2], «une des plus fortes» [3], «une des plus incontestables» [4], «la plus évidente» [5] et «invincible» [6] démonstration de l'existence de Dieu.

En d'autres termes, cette preuve qui autrefois n'offrait qu'une certitude morale [7] a acquis, pensa-t-il, grâce au système de l'harmonie préétablie «une clarté surprenante» [8] et une certitude absolue, car elle «est poussée à une nécessité tout à fait métaphysique» [9]. «Il n'y a point d'hypothèse qui fasse mieux connaître la sagesse de Dieu» que l'harmonie préétablie [10].

Pierre Bayle dans son: *Dictionnaire historique et critique*, publié à Rotterdam et le bénédictin François Lami, dans l'écrit: *De la connaissance de soi-même*, imprimé à Paris en 1699 [11], approuvent sans réserves cette appréciation, et Leibniz ne manque pas de se vanter à maintes reprises de ce succès: «Bayle.... a jugé qu'il n'y a jamais eu d'hypothèse qui ait donné tant de relief à la connaissance que nous avons de la sagesse divine» [12]. Le système de l'harmonie préétablie ayant pour fondement l'idée de la substance, Leibniz était en droit de soutenir que «la con-

---

(1) G. IV, 578: *Addit. au Syst. Nouv.* 1702.
(2) G. II, 75 L. à Arnauld 1686; v. G. VII, 411 L. à Clarke 1715; Cout. op. 13.
(3) G. II, 115 L. à Arnauld 1687.
(4) G. VII, 411 L. à Clarke 1715.
(5) Cout. op. 13.
(6) G. IV, 578 — 1702.
(7) B. 6, I, 495: *Démonstr. cath. consp.* 1668—1669.
(8) G. IV, 486: *Syst. Nouv.* 1695.
(9) G. V, 421: *N. Ess.* l. IV, ch. 10.
(10) G. II, 126 L. à Arnauld 1687.
(11) P. Bayle: *Diction. hist. crit.* t. II, p. II, p. 967: art. Rorarius; Fr. Lami: *Connaissance de soi-même*, p. 229.
(12) G. VI, 541: *Cons. sur Princ. de vie* 1705; v. G. IV, 578 — 1702; G. III, 464 L. à Jaquelot 9. II. 1704; G. III, 341 L. à Masham — mai 1705; G. V, 422, *N. Ess.*

naissance démonstrative de Dieu ne saurait être avancée sans connaître la véritable notion de la substance» [1].

De tout ce qui vient d'être dit, il ressort que le principe de raison suffisante joue le principal rôle dans les raisonnements leibniziens sur l'existence de Dieu. Au moyen de ce principe, notre philosophe croit avoir réformé tous les arguments de l'existence de Dieu : grâce à lui, estime-t-il, les preuves qui restaient auparavant incomplètes et ne dépassaient pas la certitude morale, ont obtenu un achèvement parfait, une certitude vraiment métaphysique et par conséquent une efficacité incontestable contre les athées. Il offre en outre l'avantage d'unifier tous les arguments, car il s'applique de la même façon aux possibles, aux êtres existants et à l'ordre : Dieu est la cause suprême de l'existance, de l'essence et de l'ordre, «en un mot la dernière raison des choses» [2] ou «ultima ratio rerum» [3].

Pour conclure ce chapitre en le résumant : Leibniz a fait mieux que d'esquisser des raisonnements en forme comme l'ont fait de nombreux philosophes du XVII^{ème} siècle ; il s'est efforcé de les enrichir de nouveaux éléments jugés nécessaires. Cet apport a consisté surtout, à propos de l'argument à priori, dans l'exigence et la démonstration de la possibilité de Dieu ; et en matière d'arguments à postériori dans la mise en lumière de la nécessité et du rôle du principe de raison. L'application de ce principe a eu pour effet, à son sens, de donner aux preuves une rigueur toute mathématique.

---

(1) G. II, 83 L. à Ernst Hessen Rheinfels — nov. 1680 ; v. G. IV, 469 : *De primae philos. emend.* 1694 ; F. de C. n. op. 326 L. à Fardella — sept. 1696.

(2) G. III, 72 L. à Bayle 1702 ; v. G. IV, 392 — 1697 ; G. VII, 305 ; G. IV, 391 — 1697.

(3) G. VII, 303 ; v. G. VI, 226, n° 184 ; G. VII, 451 L. à Billettes (4) 14. XII. 1696.

V. — CONCLUSION.

En face du danger athéistique, Leibniz assignait à sa méthode un rôle extraordinaire : grâce à l'analyse elle devrait aboutir aux éléments ou aux idées absolument simples. Ces éléments se réduiraient tantôt à deux : Dieu et le néant, tantôt à Dieu seul ou à ses attributs. En conséquence, l'existence de Dieu serait connue dès qu'on aurait achevé la décomposition de nos pensées.

Mais en même temps qu'il proposait cette résolution idéale, Leibniz s'apercevait qu'elle était inaccessible ici-bas à l'esprit humain. Ce qui est réalisable, c'est le commencement de cette résolution, lequel n'est autre que l'analyse des vérités. Celle-ci peut réduire tout aux vérités primitives. A mesure que l'esprit s'y applique mieux, il s'approche davantage des idées absolument simples. Cependant, même sans atteindre ce but idéal, l'analyse peut perfectionner considérablement notre connaissance.

Les philosophes du XVII^{ème} siècle n'ont pas connu la véritable analyse ; la portée exacte des définitions réelles et de la caractéristique. Il s'en suit que leurs démonstrations ne pouvaient pas être parfaites et rigoureuses. Il est vrai qu'ils ont voulu leur assurer la rigueur par la forme extérieure ; mais ils ne se rendaient pas compte que la forme seule ne suffit pas pour procurer une véritable exactitude. Dans leurs argumentations à priori, ils n'envisageaient pas la nécessité de prouver la possibilité de l'idée de l'Être ou de la substance suprême, connue chez Descartes et Spinoza. Les raisonnements à posteriori d'un Weigel, d'un Klinger, d'un Locke, contenaient des imprécisions et des obscurités que Leibniz a voulu corriger en y appliquant sa méthode «mathématique».

Il est arrivé au résultat suivant : la preuve tirée de la contingence de l'univers existant est énoncée en forme mathématique en 1666 dans le *De arte combinatoria,* et en 1668 dans la *Confessio naturae*. Bien visible dans le premier écrit, cette forme se retrouve aussi, quoique moins apparente dans le second. Plus tard, Leibniz est revenu très souvent sur le même argument sans l'énoncer en forme mathématique, mais en cherchant à lui assurer une rigueur absolue par l'application du principe de raison suffisante : le monde actuel a sa raison en Dieu.

Les preuves tirées de la considération de l'harmonie, de l'ordre de l'univers et des vérités éternelles, ou des possibles n'ont jamais été disposées par lui en forme mathématique ; elles reposaient sur le principe de raison : Dieu est la raison de l'harmonie et des possibles. Cependant, malgré l'application de ce principe, la démonstration basée sur la notion de l'ordre de l'univers ne donnait au début qu'une certitude morale : c'est seulement grâce à l'introduction de «la nouvelle espèce d'harmonie .... qui est l'harmonie préétablie» [1] que ce raisonnement a obtenu, aux yeux de Leibniz, une certitude absolue égale à celle des mathématiques. L'argument fondé sur les possibles a reçu sa «rigueur» de la notion du compossible. Les compossibles n'impliquent point de contradiction ; ils contiennent, au contraire, tant de réalité et de perfection qu'ils sont aptes à exister. La réalité et la perfection des compossibles doit nécessairement avoir sa raison dans quelque chose d'existant et d'actuel, par conséquent dans l'existence de l'être nécessaire, c'est-à-dire de Dieu.

Dans sa jeunesse, Leibniz semble considérer la preuve à priori comme un raisonnement faux ; mais à partir de 1675 il en reconnait la légitimité. Etant donné que sa base est constituée par la définition de Dieu, et pour doter l'argumentation d'une exactitude géométrique, il est nécessaire, dit-il, qu'on démontre

(1) G. V. 418, *N. Ess.* l. IV, ch. X, n° 11 = Flam. 388.

la possibilité ou la non-contradiction de Dieu. Seule, en effet, une définition dans laquelle l'objet défini est possible ou non-contradictoire peut servir de base au raisonnement précis.

Lui-même nous a laissé deux esquisses «en forme» de la preuve à priori, l'une de 1676 destinée à Spinoza, et l'autre de 1678 adressée à Huthman. Il ne l'a pas exposée en forme dans ses autres écrits, parce qu'il a cru sa valeur suffisamment assurée par la rigueur intérieure ou par la preuve de la possibilité. Il a coutume de dire: «Si ce point était.... démontré comme il faut, on pourrait dire que l'existence de Dieu serait démontrée géométriquement à priori» [1].

Une question se pose maintenant à nous, au terme de notre étude historique: les démonstrations leibniziennes ont-elles réellement la valeur que leur attribue leur auteur? Une objection générale contre les arguments à posteriori paraît inévitable: la force de ces preuves repose sur la croyance à la réalité du monde extérieur; or on pourrait dire que cette réalité n'est ni constatée, ni constatable, puisque l'âme ne reçoit rien du dehors, les monades n'ayant «point de fenêtres, par lesquelles quelque chose y puisse entrer ou sortir» [2]; ces arguments seraient donc dénués de valeur objective. Cette difficulté, sans être posée directement par Leibniz, résulte de la logique de son système. Kant, plus tard, en fera grand cas dans sa philosophie [3].

Si l'on passait outre à cette difficulté, il faudrait dire que la base des démonstrations de Leibniz était vraiment solide; cette base c'était le principe de raison. Il est vrai que déjà les arguments classiques étaient appuyés sur lui, mais leur dépendance de ce principe n'était pas bien précisée. Le mérite de Leibniz a consisté à faire ressortir le rôle du principe de raison dans la solu-

---

(1) Erdm. 177: *De la démonstration cartés. de l'exist. de Dieu du P. Lami;* G. IV, 405.

(2) G. VI, 607: *Monadologie* 1714.

(3) Voir à ce sujet l'étude de Nolen: *La critique de Kant et la métaphysique de Leibniz.* Paris, 1875.

tion du problème de l'existence de Dieu. Même l'apologiste de nos jours pourra y trouver un appui ferme pour son raisonnement.

Dans la preuve tirée de la considération de l'harmonie, tout n'est pas clair. Selon Leibniz, cette preuve devrait être absolument certaine; cependant elle est fondée sur une hypothèse; ne dit-on pas communément: l'hypothèse de l'harmonie préétablie. Or, une hypothèse ne peut jamais fournir une certitude absolue. Certes, Leibniz affirme vers 1700, dans ses lettres adressées à Henri Basnage de Baural, éditeur de l'Histoire des ouvrages des savants [1] et à Lady Masham, fille de Cudworth [2], que son «hypothèse est plus qu'une hypothèse», puisqu'elle est la plus intelligible et la plus naturelle de toutes. En réalité, des qualités de ce genre peuvent rendre une hypothèse plus probable, mais non la faire passer à l'état de certitude. On ne peut donc reconnaître une valeur absolue à l'argument de l'existence divine fondé sur l'harmonie. Il faut même, en bonne logique, lui refuser toute force probante, puisqu'il ne s'appuie que sur des suppositions. Cependant il n'est pas sans utilité pour un apologiste d'approfondir la conception leibnizienne de la finalité et de l'harmonie, en vue d'étayer l'argument tiré de la considération de l'ordre de l'univers.

D'après Leibniz l'argument ontologique doit sa force à la preuve de la possibilité de Dieu. Cette preuve peut être présentée de deux manières: à priori, par l'analyse de l'idée de Dieu; et à posteriori, en passant de l'existence de Dieu à sa possibilité. La perfection de la première manière de démontrer dépend de celle de l'analyse. La démonstration aurait une évidence géométrique, si la décomposition des idées était réalisée, intégralement; mais, puisque cette analyse idéale ne nous est pas accessible ici-bas, la preuve ne peut pas acquérir une rigueur par-

(1) G. III, 144 L. à Basnage 1697.
(2) G. III, 353, 354, 355 L. à Masham 1704.

faite. La résolution partielle des notions, telle qu'elle est en notre pouvoir, est suffisante pour prouver la possibilité de Dieu; mais cette preuve est à la fois difficile et peu efficace. Quand on aurait prouvé que l'idée est possible, on n'en serait guère plus avancé, car une idée possible n'est qu'une idée, et de l'idéal on ne peut pas conclure au réel. Dans la seconde manière de démontrer, Leibniz est passablement obscur: pour prouver l'existence, il exige la possibilité, et pour avoir la preuve de la possibilité, il fait démontrer l'existence.

L'argument ontologique était généralement jugé par les philosophes comme inefficace, parce qu'il impliquait un passage illégitime de l'ordre logique à l'ordre réel. Leibniz s'est efforcé de remédier à cette inefficacité en démontrant la possibilité de Dieu. Nous venons de voir que son effort ne permettait pas d'échapper au vice fondamental de cet argument.

En somme, la réforme leibnizienne des démonstrations de l'existence de Dieu, a échoué. La principale raison de cet insuccès, et qui le rendait inévitable, c'est l'impossibilité de l'application de la méthode mathématique au domaine de la métaphysique, et par conséquent aux démonstrations de l'existence de Dieu. Leibniz, comme beaucoup de ses contemporains, ne comprenait pas cette impossibilité.

Après la mort du philosophe de Hanovre, sa conception mathématique ne cessa de hanter l'esprit de certains penseurs; mais la plupart de ceux qui s'en occupaient, adoptèrent à son égard une attitude négative.

Citons en seulement quelques-uns, parmi les plus remarquables. En 1739 Jean Georges Abicht, docteur en théologie de Wittenberg, dans sa dissertation intitulée: *Einige Mängel der Leibnizischen Philosophie, welche der Theologie zuwider sind,* souligne très bien que le point essentiel de la conception leibnizienne consiste à concevoir le monde comme une machine et Dieu comme un mécanicien, et qu'ainsi Leibniz se croit autorisé à trai-

ter Dieu comme une réalité mathématique. Il a oublié, observe Abicht, que les idées mathématiques ont été formées par notre intelligence au moyen de l'abstraction. Les réalités mathématiques sont pour ainsi dire dominées par notre intelligence et, dans les sciences qui les concernent, rien n'empêche que nos calculs et nos mesures soient parfaitement exacts. Mais dans les autres domaines, et surtout en métaphysique, l'objet de la science est indépendant de nous, il est extérieur à notre intelligence, et la surpasse ; les idées que nous en avons sont nécessairement inadéquates. Pour cette raison, la réalité métaphysique ne se plie pas à la rigueur des sciences mathématiques [1].

En 1759, par conséquent, quarante-trois ans après la mort de Leibniz, la question était encore si vivante que l'académie de Berlin l'a posée pour un concours, dans les termes suivants : «Les vérités métaphysiques sont-elles susceptibles de la même évidence que les vérités mathématiques et quelle est la nature de leur certitude ?». Moïse Mendelssohn [2] et Emmanuel Kant [3] envoyèrent des réponses en 1764. Les deux philosophes, étaient d'accord en principe pour soutenir que la métaphysique n'est pas susceptible de la méthode mathématique, et que la certitude mathématique est supérieure à celle de la métaphysique. La raison en est, expliquent-ils, que les mathématiques ont pour objet la notion de la quantité et emploient des signes ou des symboles qui correspondent toujours très exactement à la nature des idées, tandis que la métaphysique n'a pas de signes appropriés et que son objet est constitué par les idées des qualités, idées qui sont irréductibles aux éléments mesurables, quantitatifs.

---

(1) Jean Georges Abicht : *Einige Mängel der Leibnizischen Philosophie welche der Theologie zuwider sind.* Leipzig, 1739, p. 11—15 et 45—46.

(2) Mendelssohn (1729—1786) : *Abhandlung über die Evidenz in den metaphysischen Wissenschaften.* Berlin, 1764, 2e éd. 1786. Cet ouvrage fut couronné par l'académie.

(3) Kant (1724—1804) : *Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und Moral.* Berlin, 1764.

Telle était déjà, au moyen-âge, l'opinion de saint Thomas d'Aquin. Dans ses commentaires: *In Boetium de Trititate* (q. VI, art. I in corp. et ad 2um; art II in corp.) et *In Metaphysicam* (I, II, XI lect. I), le Docteur Angélique souligne la différence profonde qui existe entre la méthode des mathématiques et la méthode de la «science divine». Les mathématiques, explique-t-il, envisagent la quantité abstraite indépendamment de la matière et du mouvement concrets; leur objet est donc parfaitement uniforme: une chose ne s'y démontre pas par une autre, mais toujours par sa propre définition. La réalité mathématique est entièrement soumise à l'activité de notre esprit. Par contre, la «science divine» traite de la substance, de l'acte, de la puissance, de la dépendance causale des êtres; toutes réalités qui sont inaccessibles aux sens et à l'imagination et dont l'infinie complexité rend difficile la perception intellectuelle. Voilà pourquoi, conclut saint Thomas, il n'est pas possible d'appliquer à la «science divine» la méthode des mathématiques: «peccant qui uniformiter.... procedere nituntur» [1].

Saint Thomas, Abicht, Mendelssohn et Kant ont incontestablement raison; l'idéal leibnizien était utopique et la promesse: «Nous aurons un jour des démonstrations géométriques, rigoureuses de Deo et Mente» [2] demeurera toujours irréalisable.

---

(1) *In Boetium de Trinitate* q. VI, art. II, in corp.; édit. Michel de Maria Tiferni Tiberini 1886, III, 380; v. Diction. Théol. C. IV, 770—771: Chossat: *Connaissance naturelle de Dieu.*

(2) B. 4, I, 568: *Relation de l'état présent de la République des lettres,* — 1675.

Index des noms propres

Abicht (Jean Georges): 307, 308, 309.
Adam et Tannery: 113—116, 179—182, 204, 205, 211, 227, 229, 231.
Alberti (Antoine): 90, 108, 269.
Alemarianus = Nachtegaelis: 45.
Alsted (Jean Henri): 120, 122, 130, 131, 132, 135, 156.
Anaxagore: 287,291.
Anselme (Saint): 201, 227.
Aretin (Pierre): 40.
Arnauld (Antoine): 33, 40-46, 48, 53, 55, 56, 72, 73, 100, 106, 115, 120, 121, 139, 142, 143, 149, 151, 152, 162, 163, 164, 165, 209, 211, 213, 214, 257, 277, 291, 293, 294, 296-301.
Aristote: 58, 83-87, 105, 106, 112, 124, 127.
Augustin (Saint): 286.
Aureolus (cardinal): 191,
Bacon (François... de Verulam): 82, 111.
Baruzi (Jean): 52, 184, 232, 235, 240, 278, 290, 291.
Basnage: 223, 306.
Bayle (Pierre): 53, 54, 191, 213, 300, 301, 302.
Becher (Jean): 131-134, 154.
Bentley (Richard): 79-81.
Bernier: 191.
Bernoulli: 88, 141, 144, 255.
Berthet (Jean): 136, 137, 152, 167, 168, 207, 209, 211, 212, 214.
Bierling (G. Frédéric): 64, 88, 127, 278, 279, 284.
Billettes: 89, 302.
Bodemann: 151, 157.
Bodin (Jean): 40-44.
Boinebourg (Jean de): 41, 67, 68.
Bosses (R. P. des): 106, 195, 245, 257.
Bossuet: 89.
Bourguet (Louis): 51, 63, 72, 106, 119, 144, 235, 240, 258, 261, 276, 283, 284.
Boutroux (Emile): 6, 8, 143, 202, 203.
Boyle (Robert): 79, 80.
Boysen (Pierre Adolphe): 40.
Bramhall (de Derry): 61, 62, 63.
Bredenbourg (Jean): 53, 54.
Bréhier (Emile): 74.
Bruno (Jordano): 39.
Brunschwicg: 74.
Buckingham (George Villiers, duc de): 79, 244.
Buddeus (Jean François): 37, 39 40, 44, 52, 63, 64.
Burnett: 65, 66, 71, 75, 78-80, 89, 96, 98, 136, 147, 148, 151, 154, 160, 197, 209, 232, 234, 247, 248, 251, 257-259, 265, 276.

Cabeus (Cabeo Nico): 111.
Calvœr: 152.
Capellus (Alexandre): 37.
Cardan (Jèrôme): 108, 110.

Casaubon: 96.
Casus (Jean): 38.
Caterus: 204.
Chaisse (François de la): 269, 295, 296.
Chapelain (Jean): 60, 122, 132, 145, 152, 173.
Charpantier: 179, 180, 181.
Chauvin: 103.
Chauviré (Roger): 40, 41, 42.
Chossat: 309.
Cicéro: 58, 74.
Clarke: 144, 277, 298, 300, 301.
Clauberg (Jean): 115, 119, 120.
Conring (Herman): 60, 70, 71, 77, 113, 124, 127, 130, 141, 148, 150, 162, 163, 164, 167, 207, 208, 209, 211, 213, 231, 278.
Conti: 88.
Copley (Richard): 39.
Coste (Pierre): 39, 78, 119, 247.
Couturat (Louis): 8, 33-36, 59, 86, 92-100, 104-110, 117-130, 133, 135-137, 140-149, 151-153, 155, 157, 158, 161, 169-174, 177, 178, 191, 193, 201, 202, 203, 227, 228, 232, 240, 241, 246, 252, 255, 256, 269, 277, 278, 279, 281, 284, 287, 289, 290, 291, 293, 294, 297-301.
Cudworth (Ralph): 78, 88, 210, 306.
Cuper (François): 53, 54.

Dalgarno (Georges): 130, 134, 154.
Daum: 132.
Dauphin: 113.
Davillé (Louis): 255.
Démocrite: 63, 82, 267, 287, 300.
Derkennis (Ignace): 10, 178, 190, 195, 196, 245.
Derodon (David): 72.
Descartes (René): 10, 45-52, 56, 57, 60, 63, 77, 112-115, 117-120, 123, 127, 134, 135, 140, 150, 154, 165, 177-187, 191-216, 222, 225-239, 246, 250, 251, 272, 282, 285, 295, 303.
Diemerbrœck (Jean): 45.
Digbé (Kenelm): 82, 83, 115.
Dole (P. Louis de): 191.
Dolet (Etienne): 39.
Douzam (Jean): 37.
Duns Scot: 110.
Duc de Newcastle: 61.
Duhem (Pierre): 107.
Durand (de St. Portien): 191.
Dutens: 63, 88, 89, 122, 127, 132, 147, 148, 153, 156, 201, 206, 209, 213, 251, 252, 254, 255, 256, 261, 269, 271, 286.

Eckhard (Arnold): 46, 168, 213, 214, 215, 217-222, 226, 251, 273.
Edzard: 127.
Elisabeth (Pfalzgr.): 99, 101, 102, 148, 167-171, 173, 177, 202, 206-209, 211-214, 226.
Elsevier: 77.
Epicure: 61, 66, 82, 87, 223, 267, 287, 300.
Erdmann: 59, 88, 159, 201, 202, 255, 261, 284, 295, 305.
Ernst (v. Hessen-Rheinfels): 44, 53, 56, 60, 95, 96, 102, 106, 110, 121, 240, 298, 302.
Euclide: 101, 104, 116, 122, 124, 125, 130, 164, 258, 259, 276.
Evremonius: 64.

Fabri (Honoré): 46, 48, 113, 118, 123, 124, 128, 129, 133, 150, 209, 213, 214.
Fabricius (Jean Louis): 70, 71.
Fardella: 293, 302.
Ferrand (Louis): 74.
Fischer (Kuno): 6, 95, 125.
Fogel (Martin): 126, 127, 128, 133.
Fontainier (Jean): 44.
Forest: 293.
Foucher de Careil: 6, 56-59, 89, 92, 127, 136-139, 158, 159, 162, 172, 177, 193, 200, 201, 235-243, 250, 276, 285, 293, 302.

Foucher (Simon): 106, 113, 119, 139-141, 152, 174, 208, 209, 211, 213, 214, 215, 251, 254, 255, 279, 283, 288, 293, 294, 296, 297, 298, 299.
Franck (A.): 42, 210.
Frédéric (Jean): 30, 33, 72, 74, 76, 96, 100, 103, 104, 113, 119, 122, 132, 136-139, 151-155, 160, 163-169, 173, 200, 203, 215, 257, 259, 264, 278, 296.
Frédéric I: 95.

Gademann (Karl): 147.
Gaffarel (Jacques): 44.
Galilée: 30, 39, 82, 112, 113, 114, 127.
Gallois (Jean): 100, 117, 118, 121-123, 133, 146, 151, 152, 158, 206, 209, 211-217, 240, 257.
Garasse (François): 39, 44.
Gassendi: 82, 267.
Gebhardt (Charles): 184, 185, 186, 187.
Germanus (Moïse): 58.
Ghlymi Eshedi (Riccardde): 107.
Gilbert (William): 111.
Gœrland: 7, 202.
Graevius (Jean Georges): 55, 59, 77, 78.
Grew (Néhémie): 78.
Grimald: 101.
Guhrauer: 99, 159, 162, 202, 203.

Habbeus (Christ.): 127.
Hamel (Jean-Baptiste de): 83.
Hannequin (Arthur): 7, 8.
Hanschius: 63, 286.
Hansen (Frédéric Adolphe): 47, 193, 240, 241.
Harnack (Axel): 6.
Hartsœker: 88.
Heimsœth: 8.
Hemmingius (Nicolas): 38.
Herbert (de Cherbury): 64.
Hesenthaler (Magnus): 122, 136, 137, 257.
Hobbes (Thomas): 45, 55, 58-66, 82, 115, 116, 120-123, 134, 145, 147, 264, 289.
Hoffmann (Frédéric): 89.
Hœlder: 97.
Hœnigswald (Richard): 147.
Hooke: 158, 288.
Hopital: 119, 150, 293.
Huet (Pierre Daniel): 46, 47, 48, 52, 72, 75, 76, 77, 113, 127.
Huthmann (Henning): 273, 275, 305.
Huygens: 158, 193, 215 217,

Jablonski (Ernst Daniel): 80, 81.
Jagodinsky (Ivan): 225, 290, 291.
Janet (Paul): 91.
Jaquelot (Isaac): 213, 214, 215, 223, 225, 297-301.
Jaspar: 107.
Jourdin: 73.
Jungius (Joachim): 123, 126, 127, 128, 134, 150, 154.
Justel: 55, 56, 77, 120, 121, 235.

Kabitz (Willy): 7, 117, 118, 125, 165, 201, 203, 204, 296.
Kant (Emmanuel): 305, 308, 309.
Kepler (Jean): 30, 111.
Kircher (Athanase): 130, 131, 132, 135, 154, 288.
Klinger (Gottfried): 10, 178, 190, 193-195, 244, 245, 303.
Klopp: 91, 92, 99, 145, 151, 153, 155, 157, 158, 254, 257-259.
Knorr (Christian Frédéric): 54.
Koch: 68, 106, 127.
Koch (Paula): 7, 8.
Kochanski: 128.
Kopernik (Nicolas): 32.
Korholt (Chrétien): 64.

Lambert (van Velthuysen): 36, 59, 163, 164, 288.

Lami (François): 54, 57, 213, 214, 301, 305.
Leclerc: 247.
Leonard de Vinci: 107.
Leucipe: 267, 287.
Liard: 113.
Limbourg (Philippe de): 54.
Littischau: 285, 286.
Lobkowtz (Caramuel): 39.
Locke (John): 10, 39, 64-66, 140, 169, 171, 177, 197-200, 213, 246-251, 303.
Lœfler: 148, 201, 209, 256, 271.
Louis (Charles) (Elect. Patat.): 70.
Louis XIV: 159.
Lucrèce: 43, 66, 267, 287.
Lulle (Raymond de): 107, 108, 109, 131-135, 154.
Mabilleau L.: 218.
Magnenus (Jean Chrysostome): 267.
Mahnke (Dietrich): 8.
Maier: 68, 87, 89.
Maimonide (M.): 101.
Malebranche: 97, 101, 102, 115, 119, 120, 146, 208, 209, 212, 213, 214, 227, 228, 230, 250, 294, 295.
Mariotte (Edmonde): 89, 101, 102, 145, 151, 154, 292.
Masham (Lady): 210, 299, 300, 301, 306.
Médicis (Marie): 42, 43.
Médicis (Cathérine): 44.
Melanchton (Philippe): 37.
Mendelssohn (Moïse): 308, 309.
Mersenne (Marin): 37, 38, 39, 114, 115, 228, 246.
Michel de Maria: 309.
Molanus (Gérard Walter von der Meülen): 70, 113, 119, 217, 218.
Montucla: 110, 111.
More: 88.
Morhof (Daniel George): 42.
Morin (Jean-B.): 10, 178, 190, 195, 196, 245, 246, 251.
Mosheimius: 210.
Newcastle (Duc de): 61.
Nicaise: 47, 49, 52, 61.
Nicolas de Cuse: 110.
Nigrisoli (de Ferrare): 88.
Nizolius: 102, 106, 127, 145.
Nolen: 305.
Nourrisson: 6.

Oldenbourg (Henri): 99, 103, 119, 127, 136, 141, 146, 151, 152, 154, 158, 161-168, 201, 202, 207, 209, 212, 214, 288, 296.
Orobio (Isaac... de Castro): 54.

Pagit: 38.
Pape: 145.
Papin: 99.
Parker (Samuel): 42, 78, 213.
Pascal (Blaise): 38, 42, 72, 74, 75, 76.
Patritius (François): 110.
Pellisson: 89, 269.
Pflugbeil (Richard): 282.
Philippe (Chrétien): 46, 48-52, 61, 113, 125, 162, 287, 291, 292.
Philon: 37, 39, 52.
Piat (Clodius): 6, 8, 143, 172, 202.
Pichler (A). 7, 202.
Pierre le Grand: 159.
Placcius (Vincent): 56, 77, 88, 89, 119, 120, 121, 127, 147, 215, 269.
Platon: 74, 76, 110, 291.
Potin (Guy): 42.
Pufendorf (Esaias): 46.
Pythagore: 162, 192, 194.

Rabel: 46, 48, 49, 50, 60.
Raei (Jean de): 83.
Rall (Frank): 56.
Ravier (Emile): 30.
Ray (Jean): 6.
Ray = Wray (Jean): 78.
Regis (Silvain): 47, 49, 50, 52, 54 57, 60.
Reiser (Antoine): 67, 68.

Remond (Nicolas): 64, 87, 109, 133, 136, 137, 161, 213, 248, 256, 258, 269, 286, 294, 295, 297.
Rintelen (Fritz): 107.
Rœdeken: 151.
Rommel: 95.
Roth (Paul): 66.
Ruggieri (Cosme): 44.
Russel (Bertrand): 6.

Salisbury (Jean de): 79.
Scaliger (Joseph): 37 .
Scaliger (Jules César): 83, 108.
Schrader (Frédéric): 89, 113, 269, 292.
Schuller: 55, 216.
Schwelling (Jean Eberhard): 47.
Sebonde (Raymond de): 110.
Seckendorf (Veit): 33, 36, 47, 71, 72, 75, 79, 92, 93, 101, 159, 193, 209, 213, 214, 241, 242, 244, 248, 283, 292.
Secretan: 6.
Shaftesbury (Ashley): 75, 79.
Sirven: 114.
Siver (Henri): 126, 127.
Smart (Herold Robert): 8.
Smith (Th.) = Schmid: 108, 162,
Snellius (Willebrond): 111.
Socrate: 291,
Sommervogel: 195.
Sophie (Charlotte): 66, 95, 102, 151, 153, 281.
Spener (Jacques Philippe): 67, 68.
Spinoza (Baruch): 10, 40, 52-60, 64, 115, 120, 121, 133, 168, 178, 184-190, 202, 214, 216, 223, 231-240, 250, 251, 264, 270, 271, 282, 284, 285, 303, 305.
Spizel (Théophile): 34, 35-43, 55, 67-70, 107, 108.
Stahlius: 88, 102, 116, 129, 145.
Stein (Louis): 33-35, 54-57, 61, 75, 91, 92, 93, 120, 159, 202, 232, 233, 234, 285, 286.
Stelliola (Nicolas Antoine): 111.
Stillingfleet (de Worcester): 64, 65, 79, 197, 199, 213, 247.
Straton: 58, 300.
Strowski (Fortunat): 38, 42, 43.
Stryjenski: 39.
Sturm = Sturmius (Joachim): 88, 89, 123, 124, 126, 133.
Suisset (Jean, Roger): 107, 108.

Tartalea = Tartaglia (Nicolas): 110.
Tatarkiewicz (Wladyslaw): 45, 74.
Taurellus (Nicolas): 191.
Tertulien: 69.
Théophraste: 58.
Thomas (Anglais-White): 83, 119, 123, 124, 130, 133.
Thomas (d'Aquin): 8, 74, 76, 106, 309.
Thomas (Edouard): 38.
Thomasius (Jacques): 35, 36, 40, 44, 55, 67, 83-88, 99, 102, 106, 116, 117, 119, 120, 123, 124, 126, 269, 291, 296.
Thurot: 177, 197-200, 247.
Tismegistus (Mercurius): 38.
Toland (John): 64, 65, 66, 197.
Tœnnies: 58, 121.
Torrentius (Lævinus van der Beeken): 45.
Toulousain (Pierre Grégoire): 37, 130, 131, 132, 135, 154.
Trendelenbourg: 133, 202, 203.
Trew (Abdias): 83.
Tschirnhaus (Walter): 55, 56, 100, 123. 135, 136, 137, 146, 147, 151, 152, 153, 178, 189, 190, 213-217, 222, 223, 240, 251.

Usiglio (Pompeio): 43.

Vagetius (Jean): 126, 127, 128.
Vallé (Geoffroi): 44.
Vallier (C. A.): 282.
Vanini: 40, 41, 42, 43, 44.
Veesenmeyer: 162.

Versé (Noël Aubert): 54.
Vivès (J.-Louis): 108.
Volder (Burcher de): 47.
Vossius (Isaac): 64.

Wachter (Jean Georges): 57, 58, 285.
Wagner (Gabriel): 99, 127, 135, 136, 255, 261.
Ward (Seth): 10, 178, 190, 196, 203, 245, 246, 251.
Wedderkopf = Wederrkopf (Magnus): 125, 161, 277, 279, 283, 291.
Weigel (Erhard): 10, 83, 123-126, 133, 172, 177, 178, 190-194, 200, 240-245, 251, 303.
Werenfels (Samuel): 213.
Widou (Conrad): 127.
Wilkins (John): 131, 132, 133, 134, 154.
Wolf: 89, 269, 295.

Zeller (Ed.): 6.
Zimmermann: 88.
Zimmermann (Robert): 110:
Zymalkowski (Ulrich): 295.

Vu :
Strasbourg, le 26 juin 1933 ;
Le Doyen de la Faculté de Théologie catholique.
V. Martin.

Vu et permis d'imprimer.
Strasbourg, le 29 juin 1933.
Le Recteur d'Académie,
Président du Conseil de l'Université,
J. Dresch.

TABLE DES MATIÈRES.

Introduction 5

Abréviations 11

Bibliographie 13

I. **Danger de l'Athéisme et Esprit Apologétique chez Leibniz 31-95**

1. Danger de l'athéisme 31

Source et diffusion de l'athéisme — 31; athées: l'auteur du livre, De tribus imposteribus — 40; Jean Bodin — 40; Vanini — 42; philosophes dont les principes mènent à l'athéisme: Descartes — 45; Spinoza — 52; Hobbes — 58; Locke et Toland — 64.

2. Esprit apologétique de Leibniz 67

Rapport intime de Leibniz avec l'activité apologétique des philosophes: allemands — 67; français — 72; anglais — 78; contre les principes de l'athéisme Leibniz oppose les principes philosophiques profondément religieux — 82, et projette de fonder une société d'apologistes — 90.

II. **Recherche leibnizienne d'une méthode apte à démontrer rigoureusement l'existence de Dieu 96-176**

1. Nécessité de cette méthode pour démontrer l'existence de Dieu 96

2. Origine de la conception leibnizienne sur la méthode mathématique 105

Rapport de Leibniz avec son milieu: avec les initiateurs: scolastiques et modernes — 106; avec les continuateurs: Descartes, Spinoza, Hobbes, Weigel, Jungius, Fabri — 113; «invention» personnelle — 135.

3. Elément essentiel de la méthode: analyse 138

Terme de l'analyse: identité et raison suffisante — 140; instruments de l'analyse: définition et caractéristique — 144; résultat de l'analyse: encyclopédie — 154.

4. Possibilité de l'application de la méthode mathématique aux démonstrations de l'existence de Dieu 160

Est-elle applicable — 160; et de quelle manière — 163.

III. **Leibniz en face des démonstrations mathématiques de l'existence de Dieu au XVII[e] siècle 177-252**

1. Exposé de ces démonstrations telles que Leibniz les comprenait 179

Démonstrations à priori: de Descartes — 179, de Spinoza et de Tschirnhaus — 184; démonstrations à posteriori: de Weigel, de Klinger — 190, de Derkennis, de Morin, de Ward — 195, de Locke — 197.

2. Critique leibnizienne de ces démonstrations 200

Démonstrations à priori: de Descartes, des Cartésiens — 201, de Spinoza, de Tschirnhaus — 231; démonstrations à posteriori: de Weigel, de Klinger — 240, de Derkennis, de Morin, de Ward — 245, de Locke — 246.

IV. **Démonstrations mathématiques de l'existence de Dieu chez Leibniz** **253-302**

1. Vue générale 253

2. Démonstrations en forme 258

Deux essais concernant la preuve à posteriori: Demonstratio existentiae Dei ad mathematicam certitudinem exacta — 259, Confessio naturae contra atheistas — 264; et deux essais concernant la preuve à priori: Quod Ens perfectissimum existit — 270, Probatio existentiae Dei ex eius essentia — 273.

3. Démonstrations dont la valeur mathématique résulte uniquement de l'application du principe de raison suffisante 277

Raison des existences des choses est en Dieu — 279, raison des possibles est en Dieu — 282, raison de l'harmonie de l'univers est en Dieu — 286.

V. **Conclusion** **303-309**

Index des noms propres 311

Table des matières 317

Imprimerie de la Librairie Universitaire d'Alsace
Strasbourg
1933

ERRATA.

Page 25, *ligne* 30, (*p.* 115, *l.* 27), *au lieu de :* demonstrata, *lire :* demonstratae.

» 44, *note* 5, *fin* (*p.* 64, *n.* 3, *f. et p.* 168, *n.* 1, *f.*), *ajouter :* (de notre livre).

» 49, *n.* 2, *supprimer le premier signe :* art.

» 68, *n.* 5, *au lieu de :* Republicae, *lire :* Reipublicae.

» 72, *remplacer les lignes* 16 *et* 17 : Il est probable que.... que le mathématicien, *par :* Leibniz connait Derodon, puisqu'il en parle dans sa Théodicée, n° 382 (Dut. I, 388) ; et en 1715 le mathématicien etc.

» 111, *l.* 12, *au lieu de :* du Novum organon, *lire :* le Novum organon.

» 132, *n.* 4, *au lieu de :* Dut. I, 183, *lire :* Dut. V, 183.

» 146, *n.* 8, *au lieu de :* 1687, *lire :* 1678.

» 151, *n.* 6, *fin, au lieu de :* 388, *lire :* 87-88.

» 157, *l.* 21, *au lieu de :* modica, *lire :* medica ; *ib. n.* 3, *après :* Bodemann, *ajouter :* Die Leibniz-Handschriften, Hannover, 1895, *et après :* Logique de Leibniz, *au lieu de :* v. p. 155, n. 5, *lire :* p. 140, n. 3.

» 168, *n.* 5, *au lieu de :* 216, *lire :* 270 ; *et n.* 6, *au lieu de :* 269, *lire :* 217.

» 177, *l.* 5, *au lieu de :* problèmes, *lire :* problème.

» 203, *n.* 4, *supprimer :* eum.

» 213, *n.* 6, *supprimer :* Dut. I, I, 254.

» 230, *l.* 9, *après :* pour prouver, *intercaler :* qu'il existe, n'ayant pas prouvé.

» 231, *l.* 16, *au lieu de :* que Spinoza, *lire :* de Spinoza.

» 251, *n.* 2, *au lieu de :* Dut. III, *lire :* Dut. IV. III.

» 252, *en bas, supprimer la note* (4) Dut. III. 522.

» 254, *n.* 4, *fin, au lieu de :* probant, *lire :* probent ; *et n.* 7, *au lieu de :* commun, *lire :* comme.

» 260, *l.* 17, *au lieu de :* quicpuid, *lire :* quicquid.

» 261, *n.* 1, *en bas, au lieu de :* substanita, *lire :* substantia.

» 269, *n.* 3, *au lieu de :* Dut. VI, *lire :* Dut. VI. I.

» 303, *l.* 23, *au lieu de :* connue, *lire :* comme.

Les noms propres, au lieu de :

Cont.	*lire :*	Cout.,	*p.* 59, *n.* 1.
Digbé	»	Digby,	(*partout*).
Fardalla	»	Fardella,	» 293, *n.* 6.
Grewet	»	Grew, et,	» 78, *l.* 15.
Gürhauer	»	Guhrauer,	» 14.
Haebreorum	»	Hebraeorum	» 57, *l.* 14, *n.* 8.
Jannet	»	Janet,	» 14.
Jourdin	»	Jourdain,	(*partout*).
Korholt	»	Kortholt,	(*partout*).
Leucipe	»	Leucippe,	» 287, *l.* 5, *et p.* 314.
Lobkowtz	»	Lobkowitz,	» 314.
Moshemius	»	Mosheimius,	» 210, *n.* 2.
Shaftsbury	»	Shaftesbury,	» 25.
Wederrkopf	»	Wedderkopf,	» 161, *l.* 9, *n.* 2.

Thèses soutenues

devant la Faculté de théologie catholique de Strasbourg

SALGUEIRO Trinidade, prêtre du diocèse de Coïmbre. — *La doctrine de saint Augustin sur la grâce d'après le traité de Simplicien,* Grand Séminaire de Coïmbre, 1925.

DIEBOLT Joseph, prêtre du diocèse de Strasbourg. — *La théologie morale catholique en Allemagne au temps du philosophisme et de la Restauration* (1750-1850), Strasbourg, Le Roux, 1926.

DUMOUTET Edouard, prêtre du diocèse de Paris. — *Le désir de voir l'hostie et les origines de la dévotion au Saint-Sacrement,* Paris, Beauchesne, 1926.

VERFAILLIE Camille, de la Congrégation des Prêtres du Sacré-Cœur de Jésus. — *La doctrine de la justification dans Origène d'après son commentaire de l'Epître aux Romains,* Strasbourg, Librairie Union, 1926.

SPIKOWSKI Ladislas, prêtre du diocèse de Poznan. — *La doctrine de l'Eglise dans saint Irénée,* Strasbourg, Librairie Union, 1926.

SLOMKOWSKI Antoine, prêtre du diocèse de Poznan. — *L'Etat primitif de l'homme dans la tradition de l'Eglise avant saint Augustin,* Paris, Gabalda. 1928.

GRONKOWSKI Witold Bernard, prêtre du diocèse de Poznan. — *Le Messianisme d'Ezéchiel,* Strasbourg, Sostralib, 1930.

LECORDIER Gaston Louis Gabriel, prêtre du diocèse de Paris. — *La doctrine de l'Eucharistie chez saint Augustin,* Paris, Gabalda, 1930.

STOSZKO Ignace, de la Congrégation des Prêtres du Sacré-Cœur de Jésus. — *L'apologétique de saint Augustin,* Strasbourg, 1932.